DIE

IGNATIANISCHEN BRIEFE

AUF IHREN URSPRUNG UNTERSUCHT

VON

DANIEL VÖLTER
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM

BR
65
I36
V64
1892
GTU

TÜBINGEN
J. J. HECKENHAUER'SCHE BUCHHANDLUNG
(C. SONNEWALD)
1892.

SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITA A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

DIE

IGNATIANISCHEN BRIEFE

AUF IHREN URSPRUNG UNTERSUCHT

VON

DANIEL VÖLTER
PROFESSOR DER THEOLOGIE IN AMSTERDAM.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

TÜBINGEN
J. J. HECKENHAUER'SCHE BUCHHANDLUNG
(C. SONNEWALD)
1892.

81280

BR
65
I36
V64
1892

BR
65
I35
I8V6

DRUCK VON H. LAUPP JR. IN TÜBINGEN.

92-B858

Vorwort.

»Die ignatianische Frage ist — vor allem Dank den Arbeiten von Zahn und Lightfoot — soweit spruchreif, dass man fast das Wort wagen darf: wer die ignatianischen Briefe für unecht hält, hat sie nicht gründlich genug studiert.« Mit diesen Worten hat Harnack (Theol. Litztg. 1891, Nr. 15, S. 374) vor wenigen Monaten den Stand unserer Frage präzisieren zu dürfen geglaubt. Es würde mir in der That nicht am guten Willen fehlen, jener Erklärung, soweit sie sachlicher Natur ist, beizustimmen. Denn es ist ja höchste Zeit, dass man in dieser Frage endlich wenigstens zu einiger Uebereinstimmung komme. Allein so objektiv ich mich auch zu der Frage zu stellen suche, kann ich mich doch nicht davon überzeugen, dass Harnack in jenen Worten den festen Punkt, von dem bei der Lösung unserer Frage auszugehen ist, richtig angewiesen hat. Auf der Grundlage der Echtheit der 7 Briefe wird man sich an der Lösung des Problems vergeblich abmühen. Allerdings sind Zahn, Funk und Lightfoot ebenso wie Harnack von der Echtheit der 7 Briefe überzeugt, aber gerade das Verhältnis Harnacks zu den drei genannten Gelehrten zeigt deutlich, dass auf jener Basis nicht zum Ziel zu kommen ist. Wenn jene Drei die 7 Briefe für ächte Briefe des unter Trajan verstorbenen Ignatius von Antiochien halten zu müssen glauben, so ist Harnack von der Unmöglichkeit einer solchen Datierung der Briefe, die alle Merkmale einer erheblich späteren Abfassung an sich tragen, überzeugt und ich bin in diesem Punkt mit ihm vollkommen einer Meinung. Aber wenn nun Harnack, um die Echtheit der Briefe festhalten zu können, mit diesen auch den Ignatius von Antiochien selbst zeitlich bis 140 herabrücken will, so bin ich mit Lightfoot und andern der Ansicht, dass das ein

ganz vergebliches Beginnen ist. Wie soll nun von der Echtheit der 7 Briefe aus die Frage sich lösen lassen? Muss man angesichts der geschilderten Sachlage nicht an der Richtigkeit jener gemeinsamen Basis ernstlich zweifeln? Uns scheint sie in der That unhaltbar zu sein und wir möchten auf den folgenden Seiten einen neuen Ausgangspunkt und eine neue Lösung in Vorschlag bringen, die wir einer vorurteilslosen Prüfung und Beurteilung empfehlen.

Amsterdam, März 1892.

D. Völter.

Wohl über wenige Schriften der altchristlichen Litteratur besteht derzeit eine solche Unsicherheit hinsichtlich der Zeit ihrer Entstehung, ihrer Herkunft, ihres geschichtlichen Wertes als über die ignatianischen Briefe. Allerdings hat man sich auf die sieben Briefe der kürzeren griechischen Rezension als auf die ursprünglichen geeinigt, aber gerade um diese sieben ist ein Kampf entbrannt, in welchem ein buntes Gewirr einander entgegengesetzter Meinungen aufgetaucht ist, ohne dass man auch nur halbwegs zu einer Verständigung hätte gelangen können. Sind sie ächt? Sind sie unächt? Das sind die beiden Hauptfragen, um die der Streit sich bewegt. Aber auch die, welche die eine oder die andere Frage gleichmässig bejaht haben, haben sie doch wieder im einzelnen auf die verschiedenste Weise beantwortet. Die Folge ist, dass man den Briefen vielfach mit Resignation gegenübersteht, dass man sich der Unsicherheit ihrer geschichtlichen Stellung wegen an ihren Gebrauch nicht recht heranwagt oder geradezu darauf verzichtet, während sie historisch fixiert eine wertvolle Quelle für die Geschichte der christlichen Kirche und des christlichen Glaubens wären.

Eine gelegentliche Lektüre der Briefe erweckte in mir die Ueberzeugung, dass der Hauptfehler der bisherigen Forschung in der vorausgesetzten Einheit jener 7 Briefe besteht. Dieser Erkenntnis habe ich in einem kleinen Aufsatz [1]) über die Lösung der ignatianischen Frage Ausdruck gegeben, indem ich die 6 kleinasiatischen Briefe in der kürzeren griechischen Rezension für ächt erklärte in dem Sinne, dass sie zwar nicht dem alten unter Trajan verstorbenen Bischof Ignatius von Antiochien, wohl aber einem späteren nichtbischöflichen Ignatius mit dem Zunamen Theophorus angehörten, der sie auf seiner Martyriums-

1) Theol. Tydschrift 1886.

reise an verschiedene kleinasiatische Gemeinden und Personen, mit denen er bekannt und denen er verpflichtet geworden, geschrieben habe. Den Römerbrief glaubte ich aus verschiedenen Gründen davon trennen und als ein späteres, von fremder Hand stammendes, der Briefsammlung als eine Art historischer Einleitung hinzugefügtes Produkt ansehen zu müssen. In einem zweiten Aufsatz [1]) habe ich dieses Resultat weiter zu begründen und zu entwickeln und insbesondere wahrscheinlich zu machen gesucht, dass der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe niemand anders als der Lucianische Peregrinus sei, nach dessen Abfall vom Christentum und berüchtigtem Lebensausgang man die Briefe für die christliche Sache retten und besonders dem Montanismus gegenüber ausbeuten wollte, indem man sie mit Hilfe von einigen Interpolationen und durch die Beifügung des Römerbriefs als Briefe des alten, berühmten Märtyrerbischofs Ignatius von Antiochien darstellte.

Diese Ausführungen haben mir auf sehr verschiedenen Seiten Gegner erweckt. Zunächst hat Harnack [2]) es mir verübelt, dass ich nicht alle Briefe zusammen für ächt erkläre, sondern von dem kritischen, nach seiner Ansicht freilich unkritischen Sauerteig noch so viel in mir habe, dass ich wenigstens dem Römerbrief des Ignatius die Aechtheit absprecke. Harnack hält das für eine ganz unmögliche Ansicht und zweifelt nicht, dass ich bald nach eingehenderem Studium der Sache mich für die Aechtheit aller Briefe entscheiden werde und zwar speziell in der von ihm befürworteten Weise, dass dieselben gleichmässig herkommen von dem antiochenischen Ignatius, der noch um 140 Bischof gewesen und nur unhistorischer Weise in der Liste der antiochenischen Bischöfe soweit vorgerückt worden sei, dass sein Anfang fast noch unter Nero, sein Ausgang unter Trajan falle. Harnack muss übrigens selbst hinzufügen, dass er mit dieser Ansicht, die das ignatianische Rätsel mit einem Schlage lösen soll, vorläufig noch alleinstehe.

Andererseits hat mir van Loon [3]) einen Vorwurf daraus gemacht, dass ich das durch Baur und Hilgenfeld angeblich

1) a. a. O. 1887.
2) Theolog. Litztg. 1886. Nr. 14. S. 319.
3) Theol. Tydschrift 1886. p. 569 ff. und 1888. p. 420 ff.

sichergestellte Resultat von dem pseudepigraphischen Charakter aller 7 Briefe anzutasten wage. Er sieht in meinen Aufstellungen die letzte Phase der für die Briefe eintretenden Apologetik und wähnt das goldene Zeitalter, das sich einstimmig der Unächtheit aller ignatianischen Briefe freut, nicht mehr fern.

Endlich hat auch Lightfoot in der zweiten Auflage seines grossen Werkes noch Gelegenheit gefunden, meiner Ansicht Erwähnung zu thun. Er kann sich freilich nicht mehr mit ihr des Näheren kritisch auseinandersetzen, meint aber, dass sie zugleich mit der Ansicht Renans, der allein den Römerbrief im Unterschied von den kleinasiatischen Briefen für ächt erklären wollte, falle. In Lightfoots Augen ist die sprachliche und stilistische Einheit der 7 Briefe die beste Widerlegung jedes Teilungsversuchs.

Von diesen drei Gegnern hat jeder wieder eine besondere Auffassung des ignatianischen Problems. Lightfoot lässt die Briefe unter Trajan geschrieben sein von dem alten Bischof Ignatius von Antiochien. Harnack hält es für unmöglich, die Briefe dieser Zeit zuzuweisen, glaubt sie vielmehr nur als Erzeugnisse der Zeit um 140 begreifen zu können, und kann daher die Aechtheit der Briefe nur festhalten, indem er den Bischof Ignatius selbst soweit in der Zeit heruntersetzt. Van Loon endlich kann sich von der Aechtheit der Briefe überhaupt nicht überzeugen, sondern betrachtet sie als eine im Dienst der hierarchischen Tendenz stehende, spätere Fiktion.

Einig sind die drei Kritiker mir gegenüber nur darin, dass sie von einer Lostrennung des Römerbriefs von den 6 andern gleichmässig nichts wissen wollen. Das ist nun aber eben der Punkt, an welchem nach unserer Ansicht wesentlich die Entscheidung der Frage hängt und darum gilt es in erster Linie denselben einer eingehenden Erörterung zu unterziehen.

---

1) The Apostolic Fathers, Part. II, S. Ignatius. S. Polycarp. Second. Edition 1889, London Macmillan, Vol. I. p. 428 sq.

1. Die Trennung des Römerbriefs von den 6 kleinasiatischen Briefen und die Aechtheit der letzteren.

Die Hauptdifferenz zwischen den Briefen finde ich darin, dass dem Römerbrief gegenüber, wo Ignatius mit Emphase zweimal als Bischof von Syrien sich kundgibt, die 6 kleinasiatischen Briefe nirgends eine solche Bezeichnung auch nur andeutungsweise enthalten, vielmehr deutlich und bestimmt genug verraten, dass Ignatius nicht Bischof gewesen. Obwohl Ignatius gerade in diesen 6 letzteren Briefen so viel und mit solchem Nachdruck vom Episkopat und seiner hohen Bedeutung spricht, obwohl er von und zu den einzelnen Bischöfen jener kleinasiatischen Gemeinden redet und speziell in dem an Polykarp gerichteten Brief den letzteren ausdrücklich gleich in der Adresse als Bischof tituliert (cf. ad Magn. 15), nimmt er selbst doch nirgends weder in den Adressen der Briefe noch in den Briefen selbst diesen Titel für sich in Anspruch.

Besonders auffallend ist, dass die eine Formel des Römerbriefs (c. 9), in welcher die episkopale Stellung des Ignatius zum Ausdruck kommt, in 4 der kleinasiatischen Briefe (Eph. 21; Magn. 14; Trall. 13; Smyrn. 11) wesentlich übereinstimmend wiederkehrt und dass hier doch durchweg gerade die Worte fehlen, die den Ignatius als Bischof bezeichnen. Dazu kommt aber positiv, dass Ignatius verschiedene Male in diesen kleinasiatischen Briefen in einer Weise redet, dass man deutlich sieht: er schliesst sich dem bischöflichen Amt gegenüber mit der Gemeinde zusammen. So sagt er Eph. 5: Seien wir darum bedacht, dem Bischof nicht widersetzlich zu sein, damit wir Gott untergeben seien und Eph. 6: So müssen wir denn offenbar den Bischof wie den Herrn selbst ansehen und Magn. 3: Zur Ehre dessen also, der es so gewollt hat, müssen wir ihm (dem Bischof) füglich ohne jede Verstellung gehorchen [1]).

Eine Autorität kommt zweifellos nach den Briefen dem Ignatius zu, sie wird anerkannt und von ihm in Anspruch genommen. Allein wäre diese Autorität des Ignatius in seinem

1) An letzterer Stelle ist übrigens vielleicht ὑμᾶς statt ἡμᾶς zu lesen. Ueber die Auffassung der Stelle weiter unten.

bischöflichen Charakter begründet gewesen, so hätte er sich notwendig als Bischof bezeichnen müssen. Ignatius selbst aber führt diese seine Autoritätsstellung auf etwas ganz anderes zurück, nämlich auf sein Martyrium (cf. z. B. Eph. 1. 3; Magn. 12; Trall. 3. 4. 5) und deutet an, dass dabei noch etwas weiteres mitwirkt, nämlich seine charismatische Begabung (Philad. 7 cf. Eph. 3. 15. 20). Er ist ein Prophet und Lehrer im Sinn der alten christlichen Propheten und Lehrer, die sich auch zur Zeit, da sich bereits die Gemeindehierarchie entwickelt, forterhielten.

Schon diese eine Differenz beweist hinreichend, dass der Römerbrief und die 6 kleinasiatischen Briefe nicht denselben Ursprung haben können. Derselbe Mann, dem die episkopale Stellung des Ignatius im Römerbrief eine so wichtige Sache ist, der könnte in den 6 kleinasiatischen Briefen, wenn sie von seiner Hand wären, nicht versäumt haben, davon auch nur eine Andeutung zu machen. Im besondern zeugt die Differenz gegen den Römerbrief und zu Gunsten der kleinasiatischen Briefe. Nicht die letzteren können zu dem ersten hinzugekommen sein, sondern es muss sich umgekehrt verhalten. Wären die kleinasiatischen Briefe zum Römerbrief hinzugefügt worden, dann hätte der Fälscher nach dem Vorbild des Römerbriefs den episkopalen Rang, der dem Briefschreiber im Römerbrief mit so viel Nachdruck zugewiesen wird, auch in den kleinasiatischen Briefen ihm sichern müssen, während umgekehrt es sehr begreiflich ist, dass der Verfasser des Römerbriefs in dieser Beziehung die kleinasiatischen Briefe ergänzt. Dass erst der Verfasser des Römerbriefs es ist, der den andern Briefen gegenüber den Ignatius zum Bischof macht, das wird am Römerbrief selbst noch in besonderer Weise deutlich. Hätte der Bischof Ignatius den Römerbrief selbst geschrieben, und in ihm selbst sich zweimal ausdrücklich und voll Selbstbewusstsein als Bischof von Syrien bekannt, so müsste er notwendig schon in der Ueberschrift, wo er den Römern zum ersten Mal gegenübertritt und sich vorstellt, sich als Bischof bezeichnet haben. Dasselbe sollte man an und für sich auch vom Fälscher erwarten. Wenn derselbe es nicht gethan hat, so gibt es dafür nur von unserer Hypothese aus eine Erklärung, nämlich die, dass der Fälscher es in der Ueberschrift nach dem Vorbild der andern Briefe unterlassen hat. Im Brief

selbst konnte er die episkopale Stellung des Ignatius zum Ausdruck bringen, ohne in offenkundigen Widerspruch mit den andern Briefen zu geraten, da ja auch in ihnen der Briefschreiber eine hohe Autorität für sich in Anspruch nimmt.

Auch die andern Differenzen, die ich zwischen dem Römerbrief und den 6 kleinasiatischen Briefen aufgedeckt habe, lassen sich auf keine Weise aus dem Weg räumen. Ich habe dieselben redlich wiederholt geprüft und versucht, über sie hinweg zu kommen, aber sie drängten sich mir immer wieder auf, ja mein Blick stiess dabei nur noch auf weitere Differenzen.

Da lässt sich schon ein gewisser Unterschied der Stimmung nicht verkennen. In den 6 kleinasiatischen Briefen befindet sich Ignatius auch in einer Märtyrerstimmung, er sieht dem Tod in Rom durch wilde Tiere oder auf andere Weise entgegen (Smyrn. 4), bezeugt, dass der Christ freiwillig das Sterben wählen müsse (Magn. 5), versichert, dass er das Leiden liebe und das Martyrium zu erlangen hoffe (Trall. 4. 10. Eph. 1). Aber das tritt in diesen Briefen vergleichungsweise zurück, und kommt mehr nur in gelegentlichen Bemerkungen und in verhältnismässiger Ruhe zur Geltung. Der Römerbrief dagegen ist vom Martyriumsgedanken völlig beherrscht und zwar tritt hier ein beispielloser Martyriumsfanatismus zu Tage.

Ganz besonders aber muss die Verschiedenheit der Situation ins Auge fallen, in der sich der Briefschreiber nach den 6 kleinasiatischen Briefen einerseits und dem Römerbrief andererseits befindet. Der Schreiber jener 6 Briefe erzählt, dass er von Syrien, speziell Antiochien her gebunden nach Rom transportiert werde, wo er auf irgend eine Weise, durchs Schwert oder durchs Feuer, oder — was hier nur als eine Möglichkeit unter andern, wenn auch als die vorzüglich ins Auge gefasste erscheint — durch wilde Tiere den Märtyrertod zu finden hofft (Smyrn. 4; Trall. 10; Eph. 1). Aber so unsicher er über die Art des Todes ist, den er finden soll, so ungewiss und zweifelhaft ist es ihm, ob er überhaupt zum Märtyrertod, den er erlangen möchte, werde gelangen können, ob er desselben von Gott werde für würdig befunden werden (Trall. 5. 12. 13; Eph. 1; Smyrn. 11; Pol. 7). Wenn der Schreiber sich einen Verurteilten (Trall. 3; Eph. 12) nennt, so ist er jedenfalls kein zum Tod Verurteilter,

der nur noch nach Rom transportiert wird, um da den Tod zu erleiden. Es hat sich vielmehr überhaupt erst zu entscheiden, was mit ihm geschehen soll. Das Martyrium ist vorläufig nur sein Wunsch und sein Gedanke. Dass man es mit keinem zum Tod Verurteilten zu thun hat, zeigt sich auch daran, dass man es mit der Haft des Mannes nicht ernst und streng nahm, mit seiner Prozessierung keine Eile hatte. Man lässt ihn den langen Landweg von Syrien durch Kleinasien aufwärts bis Troas zurücklegen [1]). Dem Gefangenen wird seine Lage so wenig lästig gemacht, dass er in den 6 kleinasiatischen Briefen nie Ursache hat zu klagen und von seiner Bedeckung auch nur zu reden. Wohl spricht er viel von seinen Fesseln, aber nur mit dem Selbstgefühl dessen, der weiss, dass er dadurch etwas Besonderes ist (Eph. 3. 11; Trall. 5. 10. 12; Magn. 12; Smyrn. 10. 11; Pol. 2 etc.). Thatsächlich erfreut sich der Briefschreiber einer so vollkommenen Freiheit zu schriftlichem und persönlichem Verkehr (Eph. 20; Philad. 6. 7), dass es in der That von Zeit zu Zeit der Erinnerung an seine Fesseln bedarf, um ihn nicht als freien Mann, sondern als Gefangenen sich vorzustellen.

Ganz anders der Römerbrief! In diesem Brief, der doch von demselben Smyrna aus geschrieben sein soll, wie ein Teil der kleinasiatischen Briefe, finden sich auf einmal die stärksten Klagen über die unmenschliche Grausamkeit der den Gefangenen geleitenden Soldaten. Dementsprechend wird auch das Martyrium in Rom selbst und zwar speziell der Tod im Kampf mit den Bestien im Römerbrief viel bestimmter ins Auge gefasst als in den kleinasiatischen Briefen und in den lebhaftesten Farben bis in Einzelheiten im voraus ausgemalt (Rom. 5).

Hier tritt also wiederum eine starke Differenz zwischen dem Römerbrief und den kleinasiatischen Briefen zu Tage, eine Differenz, welche wiederum die Annahme eines gemeinsamen Ursprungs der Briefe ausschliesst und im besondern ebenso für die Aechtheit der kleinasiatischen Briefe wie für die Unächtheit des Römerbriefs zeugt. In solchen Verhältnissen wie die 6 kleinasiatischen Briefe den Ignatius darstellen, hätte ein Fälscher

1) Darüber Näheres weiter unten.

seinen Helden wohl kaum dargestellt. Ein Fälscher hätte, wo er von der Gefangenschaft und dem kommenden Martyrium desselben redete, die Gefangenschaft als hart und streng, das Martyrium als bestimmt in Aussicht stehend dargestellt und beides mit starken Farben ausgemalt. Dass die kleinasiatischen Briefe dies nicht thun, spricht für ihre Aechtheit, dass der Römerbrief im Gegensatz zu den kleinasiatischen Briefen es thut, zeugt bestimmt für seine Unächtheit. Die letztere ergiebt sich vollends, wenn wir die Einzelheiten ins Auge fassen, in denen im Römerbrief die Tendenz, in Ignatius das Idealbild eines christlichen Märtyrers zu zeichnen, zum Ausdruck kommt. Die Schilderung, die hier Ignatius selbst von dem Tierkampf entwirft, den er zu Wasser und zu Land, bei Tag und bei Nacht von Syrien bis Rom mit den zehn als Leoparden dargestellten Soldaten seiner Bedeckung zu bestehen hat, die antizipierte Beschreibung des Martyriums in Rom selbst, die Vorstellung, wie er selbst die Bestien locken, ja zwingen werde, dass sie ihn auffressen und nicht wie es schon vorgekommen sich fürchten anzupacken, ist ebenso wie der Schluss dieses Bildes, wo der Briefschreiber hintereinander nicht weniger als 8 oder 6 schreckliche Todesarten und selbst des Teufels böse Plagen auf sich herabwünscht, um zu Christus zu gelangen, nichts anderes als handgreifliche ebenso unnatürliche als abstossende Mache, künstliches, lediglich auf Effekt berechnetes Fabrikat (cf. dagegen Trall. 10. Smyrn. 4). Wie reflektiert und nach der Lampe riechend ist hier speziell das, was Ignatius von den Bestien sagt, dass er sie locken, ja zwingen werde ihn aufzufressen und nicht wie sie schon einige aus Furcht nicht angepackt haben! Wie karrikiert ist der Schluss von Rom. 5 neben dem Erguss Smyrn. 4, der ohne Zweifel das Original bildet. Ich verweise ferner auf Rom. 4: »Waizen Gottes bin ich und werde gemahlen durch die Zähne wilder Thiere, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde. Lieber locket die Bestien, dass sie mir zum Grabe werden und von meinem Körper nichts übrig lassen, damit ich Niemand mehr lästig falle, wenn ich entschlafen bin. Dann werde ich wahrhaft Christi Schüler sein, wenn die Welt selbst meinen Körper nicht mehr sieht.« Ich citiere Rom. 6: »Verzeiht mir, Brüder! Hindert mich nicht zu leben, verlangt nicht,

dass ich sterbe; gönnt nicht den der Welt, der Gottes zu sein wünscht. Reines Licht lasset mich empfangen, bin ich dort angelangt, werde ich ein Mann Gottes sein« und Rom. 7: »Mein sinnliches Verlangen ist gekreuzigt und nicht ist in mir Feuer, das die Materie liebt, sondern lebendiges Wasser, und es spricht in mir, ruft mir innerlich zu: Komm zum Vater!« Ich führe endlich Rom. 2 an: »Denn wenn ihr von mir schweiget werde ich ein Wort Gottes sein, wenn ihr mein Fleisch liebet, wiederum eine Stimme [1]). Gewähret mir nicht mehr, als dass ich zum Opfer für Gott geweiht werde, während noch ein Altar bereit ist, damit ihr in Liebe zu einem Chore vereinigt dem Vater in Christo Jesu lobsinget, dass Gott den Bischof von Syrien gewürdigt hat, erfunden zu werden, indem er ihn vom Aufgang zum Niedergang brachte. Schön ist es unterzugehen von der Welt zu Gott, damit ich zu ihm hinaufgehe.« Welche emphatische, in des Ignatius Mund gar nicht passende Objektivität tritt hervor in den Worten: Lobsinget.... dass Gott den Bischof von Syrien gewürdigt hat etc.! Welche Effekthascherei beobachten wir in dem Spiel mit den Gegensätzen; Aufgang und Niedergang, untergehen und aufgehen von der Welt zu Gott! Bei den angeführten Stellen müssen einem doch die Augen aufgehen, dass man es hier mit der Theaterrhetorik eines Schriftstellers zu thun hat, der sich künstlich und unnatürlich in die Lage des Ignatius versetzt, hineingesteigert und hineindeklamiert hat. Zu der zuletzt angeführten Stelle Rom. 2 ist offenbar Eph. 4 neben Eph. 21, die Vorlage. Eph. 4 aber geht auf die Stelle des paulinischen Römerbriefs 15, 6 zurück. In Eph. 4 tritt dieser direkte Zurückgang auf Paulus ad Romanos 15, 6 noch deutlich zu tage, in Ign. ad Rom. 2 dagegen ist einfach Ign. ad Eph. 4 zusammengezogen, wobei die auf den paulinischen Römerbrief zurückgehenden Worte ἐν ὁμονοίᾳ (= Rom.: ὁμοθυμαδόν) und ἐν φωνῇ μιᾷ (= Rom.: ἐν ἑνὶ στόματι) übergangen sind. Der Verfasser von Ign. ad Rom. schreibt Eph. 4 aus, ohne, wie es scheint, zu ahnen, dass die Grundlage davon eine Stelle aus dem Römerbrief des Paulus ist.

Im Zusammenhang mit dem Martyriumsgedanken kommt

1) So nach Lightfoots Lesart: *φωνή*, während Zahn und Funk *ἠχώ* lesen.

im Römerbrief immer wieder die Befürchtung zum Ausdruck, dass die Römer in übel angebrachtem Mitleid oder aus Missgunst den Ignatius am Martyrium hindern könnten. Auch hierin tritt wieder der grösstmögliche Gegensatz zu den kleinasiatischen Briefen hervor. Da fürchtet er nur, dass er des Martyriums nicht würdig befunden werden könne und dass die Eifersucht des Teufels ihm hinderlich sein möchte (Trall. 4 cf. Magn. 1). Was aber die Gemeinden betrifft, so muss er sich wiederholt verbitten, dass man ihn, den angehenden Märtyrer, preist und und rühmt (Trall. 4), während er andererseits des öftern der Hoffnung Ausdruck gibt, dass er durch das Gebet der Gemeinden des Martyriums vollends würdig werden werde (Eph. 1; Magn. 14; Trall. 12. 13; Philad. 5). Von seiten der Gemeinden also setzt hier der Briefschreiber keinerlei Hindernis, eher Förderung seiner Absicht voraus.

Und nun auf einmal im Römerbrief, der doch mit den 6 andern Briefen in Kleinasien und um dieselbe Zeit geschrieben sein soll, diese gegenteilige, so überaus stark hervorgekehrte Befürchtung. Da scheitert wiederum gründlich die Behauptung, dass der Römerbrief mit den andern Briefen zusammengehöre und wird dagegen wieder die Unächtheit des Römerbriefs so evident als möglich. Denn der Wunsch, den Römern seine Todesbereitschaft anzuzeigen und zu schildern und sie zu bitten, ihn ums Martyrium nicht zu bringen, erklärt in Wahrheit einen von Kleinasien aus geschriebenen Brief des Ignatius an die Römer, denen er sonst nichts mitzuteilen hat, überhaupt fremd und keinen Brief schuldig ist, nicht. Hier haben wir es vielmehr offenbar mit einem vom Fälscher ersonnenen künstlichen Motiv zu thun, das in der Ausführung Gelegenheit geben sollte, das glorreiche Bild des Märtyrerbischofs Ignatius zu zeichnen.

Ein weiterer Gegensatz zwischen den 6 kleinasiatischen Briefen und dem Römerbrief tritt hervor, wenn wir auf den Hauptinhalt jener, auf die Warnungen vor der Härese und die Mahnungen zum Bischof, Presbyterium und den Diakonen zu halten, sehen und fragen, wie der Römerbrief sich dazu verhält. Dass derselbe Mann, der von jenen Gedanken in jenen 6 Briefen so ganz und gar erfüllt ist, im angeblich gleichzeitigen Römerbrief dieselben so vollständig übergangen haben könnte,

dass er vom Episkopat, von den Presbytern und Diakonen und von der Härese nur insofern redet, als er sich selbst Bischof nennt und die Römer in der Anrede unter anderem als frei von jeder fremden Farbe bezeichnet, ist unglaublich. Gesetzt es war in der römischen Gemeinde kein Anlass zu solchen Warnungen und Mahnungen — wofür freilich der Zeitpunkt erst noch nachgewiesen werden müsste — so hätte der Mann, der den Kleinasiaten gegenüber davon so voll ist, im Römerbrief der verderblichen Zustände ausserhalb Roms doch irgendwie gedacht und die Zustände in Rom namentlich auch hinsichtlich der Einigkeit und des Gehorsams gegen den Bischof um so nachdrücklicher gepriesen. Uebrigens werden auch in den kleinasiatischen Briefen die Warnungen vor Häresie und vor Ungehorsam gegen die Gemeindehierarchie grossenteils nur prophylaktisch gegeben, weil die Zeit eben jene Gefahren in sich birgt und können die Gemeinden zum Teil gerade um der gegenteiligen Vorzüge willen belobt werden. Um so mehr also hätte Ignatius auch im Römerbrief von diesen Dingen reden müssen. Dass das ganz und gar nicht der Fall ist, erklärt sich vollkommen nur daraus, dass der Römerbrief nicht vom Verfasser der kleinasiatischen Briefe, sondern von einem andern geschrieben ist, der wohl aus Furcht, sich zu verraten, über diese spezielleren Dinge, die eine Kenntnis der Römergemeinde zur Zeit des Ignatius voraussetzen, schweigt.

Mit dem Gesagten hängt die weitere Beobachtung enge zusammen, dass der Römerbrief und zwar wiederum in starkem Unterschied von den andern Briefen überhaupt alle konkreteren Anknüpfungen an und Anspielungen auf die damaligen allgemeinen und persönlichen Verhältnisse der römischen Gemeinde vermissen lässt. Das erklärt sich nicht daraus, dass Ignatius die Gemeinde persönlich nicht kennt. Er hätte jedenfalls vom Bischof, von den hervorragenden Presbytern etc. etwas wissen müssen. Aber dass unser Briefschreiber sich in dieser Beziehung in ein so absolutes Schweigen hüllt und sich der Römergemeinde gegenüber auf die allerallgemeinsten epitheta ornantia beschränkt, das kann man nur von einem Fälscher verstehen, welcher der Zeit des Ignatius durchaus ferne steht.

Der einzige Name, der überhaupt abgesehen von dem des

Ignatius selbst in dem Brief genannt wird, ist der des Krokus. Aber wie sinnlos würde es vom ächten Ignatius sein, den Römern zu schreiben, dass unter andern Krokus, ein geliebter Name, sich bei ihm befinde. Die Sache stände noch besser, wenn ein Gruss des Krokus an die Römer im Brief enthalten wäre, dann könnte man annehmen, dass Krokus zu den Römern irgend welche Beziehungen gehabt habe, aber so muss man den Eindruck gewinnen, dass der Name des Krokus aus dem Epheserbrief willkürlich herausgegriffen ist, damit doch ein Name genannt sei. In gleicher Richtung beweisend ist ein anderer dem Römerbrief eigentümlicher, scheinbar historischer Zug. Am Schluss des Römerbriefs heisst es nämlich: »Von denen, die mir zur Ehre Gottes von Syrien nach Rom vorausgegangen sind, werdet ihr, glaube ich, erfahren haben. Teilet ihnen nun auch mit, dass ich nahe sei.« Hier will der Fälscher selbständig sein und doch verrät er sich wieder durch die abgeblasste Allgemeinheit. Er weiss hier, wo die kleinasiatischen Briefe ihn im Stich lassen, keine Namen zu nennen, obgleich es sich um die eigenen Landsleute des Ignatius handelt. Wie ganz anders steht es in dieser Beziehung in den kleinasiatischen Briefen, die mit Namen immer zur Stelle sind.

Wenn es in § 10 heisst: »Ich schreibe euch dies von Smyrna aus durch die höchst preiswürdigen Ephesier«, so macht der Verfasser des Römerbriefs auch diese Angabe lediglich in Abhängigkeit von den andern Briefen. In den von Troas aus geschriebenen Briefen an die Philadelphier (11) und Smyrnäer (12) fand er die Stelle: γράφω ὑμῖν διὰ Βούρρου. Den Römerbrief nun konnte sein Verfasser nicht auch von Troas aus geschrieben sein lassen, er musste seine Abfassung in den Aufenthalt des Gefangenen zu Smyrna verlegen. Denn allein so konnte der Brief noch vor ihm selbst auf dem direkten Weg nach Rom gelangen. Von Smyrna aus sind die Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallianer geschrieben. In den beiden letzteren erzählt der Briefschreiber (Magn. 15; Trall. 13) dass die Ephesier bei ihm sind.

Nach dem im Philadelphier- und Smyrnäerbrief gegebenen Vorbild, wohl zugleich auch nach dem Vorbild apostolischer Briefe will der Verfasser des Römerbriefs den letzteren eben-

falls diktiert sein lassen. Darum adoptiert er jenes γράφω ὑμῖν διά, setzt aber statt des Burrhus die am Schluss des Magnesier- und Trallianerbriefs genannten Ephesier ein. Aber gerade die Nennung der Ephesier im allgemeinen zeugt wiederum nicht von der Aechtheit des Briefs, sondern nur von der sklavischen Rücksichtnahme auf Magn. 15 (Trall. 13). Die Nennung eines bestimmten Ephesiers wäre das Natürliche gewesen.

Was das Datum des Römerbriefs: 24. August betrifft, so erscheint dasselbe, gerade weil ein solches der Römerbrief allein im Unterschied von den andern Briefen bietet, als ein verräterisches, künstliches Aechtheitszeichen, das jeden Augenblick erfunden werden konnte. Nehmen wir z. B. an, dem Verfasser des Römerbriefs sei der 17. Oktober als Todestag des Ignatius bekannt gewesen, so konnte er von da aus leicht schätzungsweise auf den 24. August kommen als den Tag, an welchem Ignatius den Römerbrief von Smyrna aus geschrieben haben soll. Endlich fassen wir noch die Stelle aus dem Anfang von Rom. 4 ins Auge: »Ich schreibe allen Kirchen und präge allen ein, dass ich bereitwillig für Gott sterbe, wenn nicht ihr etwa es hindert.« Sollten die Schlussworte dieser Stelle sich ebenfalls auf den Inhalt der Briefe des Ignatius an alle Kirchen beziehen, so hätten wir den Verfasser des Römerbriefs hier auf einem starken Versehen ertappt. Denn in den kleinasiatischen Briefen ist mit keiner Silbe davon die Rede, dass die Römer den Ignatius am Martyrium hindern könnten. Was den Anfang der angeführten Stelle betrifft, so hat Ignatius von Smyrna aus abgesehen vom Römerbrief 3 Briefe geschrieben nach Ephesus, Magnesia, Tralles und später von Troas aus noch drei, nämlich nach Philadelphia, Smyrna und an Polykarp. In letzterem Brief (Pol. 8) bemerkt er: »Da ich nicht allen Kirchen habe schreiben können, weil ich plötzlich, wie der Wille gebietet, von Troas nach Neapel schiffen muss, so schreibe Du ... den vorderen Kirchen.« Hier ist auch von »allen« die Rede, aber es wird sofort klargestellt, dass es sich um die »vorderen« d. h. um die auf dem Weg von Antiochien nach Smyrna vor Smyrna gelegenen Kirchen handelt. Im Römerbrief dagegen erscheint das »allen« ohne erklärenden Zusatz und muss darum, zumal da es nicht in einem Brief an eine kleinasiatische

Gemeinde, sondern in einem Brief an die Römer vorkommt, absolut aufgefasst werden. Dann aber haben wir es offenbar mit einer auf Missverständnis beruhenden, sachlich unmöglichen Verallgemeinerung jener Stelle aus dem Brief an Polykarp zu thun. Der Zweck der Schreiben an alle d. h. an die vorderen Gemeinden ist denn auch nach Pol. 8 ein anderer als der, welcher in Rom. 4 angegeben wird. Sie sollen aufgefordert werden, Boten nach Antiochien zu senden oder den Boten des Polykarp Briefe mitzugeben, um die antiochenische Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen.

Das sind die Gründe, die mich wesentlich bestimmen, den Römerbrief von den 6 kleinasiatischen zu trennen und für zweifellos unächt zu erklären. Harnack urteilt, dass eher das Gegenteil richtig und der Römerbrief ächt und ursprünglich sei. Aber von dem Vorschlag die Briefe zu trennen, will er überhaupt nichts wissen. Gern hätte ich seine Gründe vernommen, um dieselben einer Erwägung zu unterziehen. Aber da mir dieselben nicht bekannt sind, muss ich auf eine Auseinandersetzung mit Harnack in diesem Stück verzichten. So ungünstig als er meint, scheinen übrigens meine Chancen doch nicht zu stehen. Ich kann mit Genugthuung konstatieren, dass bereits Pfleiderer [1]) mir bezüglich der Trennung des Römerbriefs von den 6 andern Recht gegeben hat. Und auch Lüdemann [2]) und Möller [3]) scheinen nicht abgeneigt zu sein, mir in dieser Hinsicht zuzustimmen.

Mein zweiter Gegner, van Loon hat sich redlich bestrebt mich zu widerlegen. Er acceptiert die Unächtheit des Römerbriefs, aber er sagt: die andern sind ebenfalls unächt, alle 7 entspringen einer und derselben Fälschung, sie sind gleichmässig aus der hierarchischen Tendenz eines Falsifikators zu erklären d. h. aus dem Streben, in der mit der Härese streitenden Kirche die Autorität des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen zu stärken und zu befestigen.

Dass der Römerbrief ein rein tendenziöses Produkt ist, ist meine eigene Ueberzeugung. Davon freilich, dass er der rö-

1) Das Urchristentum, Berlin 1887. S. 827 f.
2) Theol. Jahresbericht (über 1886), Leipzig 1887. S. 126.
3) Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i. B. 1889. I. S. 118.

mischen Primatsidee wegen geschrieben sei, kann keine Rede sein. Denn diese Behauptung könnte man lediglich darauf gründen, dass in der Adresse des Briefs die römische Gemeinde (nicht der römische Bischof oder die römische Hierarchie) unter vielen andern epitheta ornantia auch als Vorsteherin des Liebesbundes und als gereinigt von jeder fremden Farbe bezeichnet wird. Das geschieht aber ganz beiläufig und harmlos, darauf wird im Brief selbst nicht bloss keinerlei Nachdruck gelegt, sondern davon wird hier überhaupt nicht mehr gesprochen, so dass mir rein unverständlich ist, wie man den Römerbrief im Dienste der Primatsidee will entstanden sein lassen. Doch angenommen, es sei dem Verfasser des Römerbriefs um den römischen Primat zu thun, so würde damit nur ein neuer Gegensatz zwischen dem Römerbrief und den kleinasiatischen Briefen zum Vorschein kommen, denn in den letzteren wird vom römischen Primat nicht nur absolut geschwiegen, sondern derselbe wird da geradezu ausgeschlossen, sofern hier nur vom Primat Gottes und Christi die Rede ist.

Dagegen ist es eine andere Tendenz, die fast in jeder Zeile des Briefs zum Ausdruck kommt. Es gilt Ignatius als den glorreichen Märtyrer-Bischof zu verherrlichen. Er der Bischof von Syrien ist zugleich der vorbildliche todesmutige und todesfreudige Märtyrer. Dem dürfte die Absicht zu Grunde liegen, dem martyriumssüchtigen und den Episkopat verachtenden Montanismus den Mund zu stopfen bezw. seine Angriffe auf den Episkopat bei dem christlichen Publikum wirkungslos zu machen. Wenn wir den Römerbrief um dieser seiner Tendenz willen, verwerfen, so geschiehts nicht, weil er überhaupt eine Tendenz verfolgt — denn einer Tendenz dient schliesslich alles was einem Zwecke dient — sondern weil diese Tendenz des Briefs sich mit der Abfassung desselben durch Ignatius nicht vereinigen lässt. Ignatius ist das Mittel und Objekt dieser tendenziösen Darstellung, er kann nicht zugleich ihr Urheber sein.

Wie stehts nun mit den 6 kleinasiatischen Briefen? Sind sie ebenfalls als eine tendenziöse Fälschung zu betrachten? Ehe wir diese Frage näher in Erwägung ziehen, zunächst eine Feststellung! Die Briefe sind jedenfalls nicht zur Empfehlung des erst einzurichtenden Episkopats geschrieben. Der monarchische

Episkopat und mit ihm die dreigestufte, Bischof, Presbyter und Diakonen in sich schliessende Gemeindeverfassung ist bereits da, nicht bloss in Kleinasien, sondern im wesentlichen in der Kirche überhaupt [1]). Durch die ganze Welt hin sind Bischöfe aufgestellt (Eph. 3. cf. Phil. 10) [2]). Mag bei der letzteren Behauptung auch einige Uebertreibung mitunterlaufen, an der Sachlage selbst ändert das nichts. Es wird darum in den Briefen auch nicht erst zur Einführung der Hierarchie ermahnt. Allein um Stärkung und Befestigung der bereits bestehenden Episkopalverfassung ist es zu thun. In ihr sieht der Briefschreiber den stärksten Schutz der Kirche gegenüber den Gefahren, die ihr

---

1) Dass der monarchische Episkopat noch eine ganz junge Einrichtung war, kann jedenfalls aus Magn. 3 nicht geschlossen werden. Die Worte *τὴν φαινομένην νεωτερικὴν τάξιν* müssen entweder mit Lightfoot (Ign. II. p. 112—114) durch »his youthful status or condition« wiedergegeben oder mit Zahn (Ign. v. Ant. p. 304 und Forschgn. z. Gesch. des neut. Kanons IV. Theil p. 256 Anm. 1) im Sinn von »Ordination eines jungen Manns« aufgefasst werden. Bemerkenswert ist aber, dass in den Briefen kein Versuch gemacht wird, den Episkopat von den Aposteln herzuleiten.

2) Den Worten Eph. 3: *I. X. τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη, ὡς καὶ οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁρισθέντες ἐν I. Χοῦ γνώμῃ εἰσὶν* hat neuerdings Réville eine eigentümliche Auslegung gegeben (Revue de l'histoire des Religions Tome XXII. No. 3. Nov.-Dez. 1890. p. 283 sq.). Er sagt: Le sens ne peut être que celui-ci: Si la manifestation de la pensée divine est unique et universelle en Jésus-Christ, la manifestation de la pensée du Christ se fait par un grand nombre d'évêques, ayant été établis chacun dans certaines limites ... Bien loin de voir dans ce passage une declaration en faveur de l'universalité de l'episcopat ... nous ne pouvons y trouver que l'affirmation du caractère local de l'autorité épiscopale. Réville macht zu Gunsten seiner Auffassung geltend: Le terme *τὰ πέρατα* ne designe pas seulement les extrémités du monde, mais aussi au sens absolu les limites, les fins. L'éxpression *κατὰ τὰ πέρατα* ne peut, d'ailleurs, pas être assimilée à *μέχρι τῶν περάτων* que l'auteur, même le plus incorrect, aurait dû écrire, s'il avait voulu dire qu'il y avait des évêques jusqu'aux extrémités de la terre. Für richtig kann ich diese Erklärung nicht halten. Mir scheint ebenso der absolute Gebrauch von *τὰ πέρατα*, als besonders der Artikel dagegen zu sprechen. *τὰ πέρατα* ist hier im Sinn von »Welt« zu nehmen. *κατὰ* ist gleich per. Dem Zusammenhang nach kommts darauf an, dass, wie Christus der Sinn des Vaters ist, so alle Bischöfe der ganzen Welt eines Sinnes sind mit Christus.

von seiten der Härese drohen. Infolge davon mahnt er die Gemeinden, zum Bischof, zu den Presbytern und den Diakonen zu halten, damit sie nicht durch die Härese aufgelöst werden. Das ist unter solchen Umständen eine so natürliche und wichtige Mahnung, dass sie ohne weiteres verständlich ist. Van Loon wirft ein, dass, auch wenn der Episkopat zur Zeit der Entstehung der Briefe schon an vielen Orten der Welt Eingang zu finden begann, die absichtliche Geltendmachung der Episkopatsidee als solcher doch noch nicht für so überflüssig gehalten werden müsse, dass sie nicht mehr das Motiv hätte sein können für die Hervorbringung einer Litteratur wie diese. Dem entgegne ich, dass die erste Frage die ist, ob alle Litteraturerzeugnisse jener Zeit, in denen die Episkopatsidee eine grundsätzliche Empfehlung und Verteidigung findet, darum lediglich für tendenziöse Fälschungen anzusehen sind. Diese Frage glaube ich ganz entschieden verneinen zu müssen. Es wird nicht an Leuten gefehlt haben, die mit offenem Visir und mit der eigenen Autorität für die Einführung bezw. Festigung der Episkopalverfassung eintraten. Das ist doch immer die erste und nächstliegende Möglichkeit, mit der wir zu rechnen haben. Dass zur Zeit des aufkommenden und sich einbürgernden Episkopats auch pseudepigraphische Schriften entstehen konnten, die lediglich der Absicht, die Episkopatsidee nachdrücklich zu propagieren, entstehen konnten, wollen wir keineswegs leugnen, aber um diese oder jene Schrift für ein derartiges Produkt zu halten, dazu müssen immer zwingende Gründe vorliegen. Bei den 6 kleinasiatischen Ignatiana lässt sich ein solcher Ursprung nach unserem Urteil nicht annehmen. Wozu sollte es einer Fälschung bedurft haben, um Gemeinden, in denen die Episkopalverfassung durchgängig zu Recht besteht, zu sagen, sie sollten zum Bischof, den Presbytern und den Diakonen halten, zumal da diese Gemeindeorganisation bis jetzt noch keineswegs ernstlich bedroht erscheint? Warum sollte man, um auf die kleinasiatischen Gemeinden Eindruck zu machen, gerade eine antiochenische Autorität angerufen haben, da man doch genug andere näherliegende Autoritäten zur Verfügung hatte? Anzunehmen, dass die Ermahnungen unserer Briefe viel weniger den kleinasiatischen Gemeinden gelten, an die sie gerichtet sind, als vielmehr der

Kirche überhaupt, speziell den Teilen, in denen die Episkopatsverfassung noch nicht eingeführt oder ernstlich bedroht ist, geht nicht. Warum hätte dann der Verfasser seine Briefe gerade an 5 dicht bei einander liegende kleinasiatische Gemeinden gerichtet und warum hätte er sich gerade mit den speziellen Verhältnissen dieser Gemeinden so eingehend beschäftigt? Unter der angegebenen Voraussetzung müsste man auch erwarten, dass in den Briefen irgendwie die Ermahnung sich fände, die Episkopalverfassung da einzuführen, wo sie noch nicht besteht. Von einer solchen Ermahnung findet sich aber keinerlei Spur. Und wie soll sich mit der Auffassung der Briefe als einer der Episkopatsidee dienenden Fiktion die Thatsache reimen, dass der episkopale Gedanke durchaus nicht das einzige, nicht einmal das im Vordergrund stehende Thema der Briefe ist? Die Abwehr falscher Lehren ist das Hauptinteresse des Briefschreibers und die Ermahnung, zum Bischof, den Presbytern und Diakonen zu halten, ist dem untergeordnet. Die Annahme des rein fiktiven Charakters unserer Briefe trägt auch zur Erklärung ihres Daseins und Inhalts lediglich nichts bei. Im Gegenteil lässt sich zeigen, dass man mit dieser Hypothese in die grössten Schwierigkeiten gerät. Von dieser Hypothese aus bleiben vor allem die Menge persönlicher Beziehungen und persönlicher Erinnerungen, von denen die Briefe durchzogen sind und die sich nicht daraus entfernen noch als erfunden nachweisen und begreifen lassen, die zahlreichen mit Namen angeführten Personen, mit denen Ignatius verkehrt hat und verbunden ist, die Erwähnung einzelner Vorkommnisse und Situationen vollkommen unerklärt. Ich hebe dabei noch besonders zwei Punkte hervor, nicht weil sie die wichtigsten sind, sondern weil sie leicht übersehen werden. In den ersten aus Smyrna geschriebenen Briefen an die Ephesier, Magnesier und Trallianer bittet der Verfasser die Adressaten bloss für die Kirche in Syrien zu beten, in den späteren aus Troas geschriebenen Briefen an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp bittet er um Absendung eines Vertreters zur Beglückwünschung der antiochenischen Gemeinde, da dieselbe, wie er inzwischen erfahren, nun Frieden habe. Dieser Unterschied, diese Rücksicht auf die Entwicklung der Verhältnisse in Antiochien scheint mir von seiten eines Fälschers fast unerklär-

bar und vielmehr ein starkes Zeichen für die Aechtheit zu sein. Ebenso muss man aus dem, was in den beiden von Troas aus geschriebenen Briefen an die Smyrnäer und Philadelphier über den Diakon Philon aus Cilicien und über Rheus Agathopus gesagt ist, die Einsicht gewinnen, dass wir es hier nicht mit Erfindung, sondern mit Geschichte zu thun haben. Die beiden genannten Personen sind dem Ignatius nachgereist, sind auf demselben Weg wie Ignatius, nämlich über Philadelphia nach Smyrna und von da weiter nach Troas gekommen, wo sie den Ignatius erreichten und ihm ohne Zweifel die guten Nachrichten über das Aufhören der Verfolgung in Antiochien überbrachten. Als Ignatius die Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallianer schrieb, waren sie noch nicht bei ihm, dagegen als er von Troas aus an die Philadelphier und Smyrnäer schrieb, war das der Fall und darum konnte er nun nicht nur ihre Mitteilungen verwerten, sondern auch den beiden Gemeinden danken für die Aufnahme, die sie den beiden bereitet. Dass solche komplizierte historische Situationen ein Falsifikator erfunden habe, obwohl sie zu seinem Zweck in gar keiner Beziehung stehen und gar nichts für denselben beitragen, dass er sie erfunden habe, um davon bloss in 2 bezw. 3 Briefen Gebrauch zu machen und zwar einen solchen Gebrauch, dass man aus einigen Andeutungen die historische Situation sich erst zusammensetzen muss, — das glaube wer es kann.

Van Loon entgegnet, in den Pastoralbriefen finde man ähnliche Dinge und doch falle es niemand ein, diese Briefe darum für natürlich d. h. ächt zu halten. Ich muss bekennen, wenn es mit den Pastoralbriefen ebenso sich verhielte wie mit den 6 kleinasiatischen Ignatiana, so würde ich die Pastoralbriefe unbedingt für ächt halten. Allein was wir da finden sind nur einige wenige in die Briefe selbst eingestreute historische Reminiscenzen oder Andeutungen und am Schluss des zweiten Timotheus- und des Titusbriefes Bemerkungen persönlicher Natur. Die ersteren sind von der Art, dass auch ein Fälscher, der die Geschichte des Paulus kannte, sie leicht den Briefen einverleiben konnte. Die letzteren hängen überhaupt nur lose mit den Briefen zusammen und sind möglicherweise aus ächten Paulusbriefen herübergenommen. Uebrigens ist man immer geneigt gewesen, wegen

dieser Erscheinungen in den Pastoralbriefen irgend welche ächte Bestandteile anzunehmen. Und diese Frage ist noch keineswegs völlig abgethan. In keinem Fall aber finden wir in die Pastoralbriefe solche mit dem Ganzen der Briefe zusammenhängende, konkrete, durchaus den Eindruck des unmittelbar Erlebten an sich tragende Züge und Situationen verwoben, wie es in den Ignatiusbriefen der Fall ist. Man vergleiche neben dem bereits Angeführten z. B. Philad. 7 oder Magn. 3. Ganz unerklärlich bleibt auch unter der Voraussetzung der Unächtheit der Briefe der in Philad. 10. Smyrn. 11 und Pol. 8 ausgedrückte Wunsch des Briefschreibers.

Die weitere Annahme van Loons aber, dass die Briefe nur im Westen entstanden sein können, ist mir rein unverständlich angesichts der Thatsache, dass 6 der 7 Briefe an kleinasiatische Gemeinden und Personen gerichtet sind und dass gerade diese 6 Briefe eine so genaue Bekanntschaft mit diesen kleinasiatischen Gemeinden, ihren Zuständen und Angehörigen voraussetzen, während der Römerbrief in dieser Beziehung völlig farblos ist. Wenn van Loon für die westliche Herkunft der Briefe anführt, dass die verschiedenen Städte in der Adresse den Zusatz τῆς Ἀσίας haben und dass in einigen Briefen (Eph. 2; Trall. 3; Smyrn. 12; Polyk. 6) lateinische Ausdrücke vorkommen wie ἐξεμπλάριον, δεσέρτωρ, δεπόσιτα, ἄκκεπτα, so bedeutet das eine Argument so wenig als das andere. Was das erste betrifft, so ist ja allerdings das τῆς Ἀσίας bei Ephesus, Tralles, Smyrna, Philadelphia keineswegs so notwendig wie das »am Mäander« bei Magnesia. Denn in den erstgenannten Fällen, besonders bei Ephesus, waren auch ohne jenen Zusatz Verwechslungen kaum zu fürchten. Aber formell gehört jedenfalls das τῆς Ἀσίας zur Vollständigkeit der Adresse (cf. auch Irenäus adv. Här. III, 1. 1: Ἰωάννης ... ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων) und insbesondere erklärt sich der Zusatz bei unserem Briefschreiber, sofern derselbe eben erst von Syrien herkommt, den betreffenden Städten als Fremder gegenübersteht und von seinem bisherigen Aufenthaltsort Antiochien her, das die Bezeichnung τῆς Συρίας zur Unterscheidung von gleichnamigen Städten nötig hat, gewöhnt ist, solche Zusätze zu machen. Wenn diese Erklärung nicht ausreichen sollte, so kann man unsern Briefschreiber höch-

stens wegen des Zusatzes τῆς Ἀσίας speziell bei Ephesus einer gewissen Pedanterie beschuldigen [1]). Die paar lateinischen Ausdrücke aber erklären sich ohne weiteres daraus, dass in der Kaiserzeit eine Menge derselben in die griechische Umgangssprache Aufnahme gefunden haben. Man vergleiche z. B. Matth. 5, 26. 41; 17, 25; 18, 28; 20, 2. 9. 10. 13; 22, 17. 19; 27, 66 [2]).

Ebensowenig lässt sich, wie van Loon dies für möglich hält, den Briefen von ihrer Komposition aus beikommen. Die Briefe sind keineswegs alle nach demselben Schema entworfen. Wohl ist dies bei den drei ersten Briefen an die Ephesier, Magnesier, Trallianer im grossen und ganzen der Fall. Aber dies erklärt sich daraus, dass sie alle von demselben Ort aus und zu derselben Zeit an Gemeinden geschrieben sind, die Ignatius gleicherweise selbst nicht gesehen hat. Die drei späteren von Troas aus geschriebenen Briefe an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarp haben je einen besonderen Charakter, was sich daraus erklärt, dass Ignatius in Philadelphia und Smyrna selbst sich aufgehalten hat und darum zu diesen Gemeinden ganz anders reden kann und weiter daraus, dass der Brief an Polykarp im Unterschied von den andern an eine einzelne Persönlichkeit gerichtet ist. Haben diese Briefe alle unter sich noch Berührungspunkte, so fehlen solche fast ganz im Römerbrief, wenigstens was den eigentlichen Brief betrifft. Ihrer schematischen Komposition wegen lassen sich also die Briefe keineswegs alle gleichmässig auf die Hand eines Fälschers zurückführen. Die Komposition der 6 kleinasiatischen Briefe wenigstens ist derart, dass sie den individuellen Beziehungen des Briefschreibers entspricht.

Muss nun aber nicht unsere ganze bisherige Argumentation, welche die Trennung des Römerbriefs von den 6 kleinasiatischen Briefen und seine Unächtheit rechtfertigen und erweisen soll, ins Nichts zusammensinken Angesichts der Darlegung Lightfoots [3]), dass alle 7 Briefe denselben Sprach- und Stilcharakter

1) Lightfoot, Ign. II. p. 27 setzt das *τῆς Ἀσίας* hinter *ἐν Ἐφέσῳ* in Klammer. Man vergleiche auch seine Anmerkung.

2) cf. dazu auch Lightfoot, Ign. I. p. 410 sq.

3) Ign. I, p. 295—314.

an sich tragen. Réville [1]) hält die Darlegung Lightfoots für durchschlagend. Obschon er einen gewissen Unterschied der Stimmung zwischen dem Römerbrief einerseits und den 6 kleinasiatischen Briefen andererseits einräumen muss, wirft er doch alle Bedenken weg mit der Frage: Mais ne trouvons-nous pas dans cette lettre le même style incorrect, embrouillé, la même terminologie, les mêmes anacolouthes, les mêmes métaphores hardies et souvent bizarres, le même penchant à l'hyperbole perpétuelle dans l'expression, la même exagération fatigante des idées et des sentiments qui distinguent les six Épîtres? Alles was Lightfoot I. p. 295—312 beigebracht hat, beweist für uns nur, dass der Verfasser des Römerbriefs, der ein Verehrer und Bewunderer der kleinasiatischen Briefe ist, sie jedenfalls nachahmen wollte und musste, die Sprache der letzteren mit einer gewissen kongenialen Virtuosität handhabt. Aber gerade den Nachahmern passiert es leicht, dass sie ihr Vorbild bewusster- oder unbewussterweise überbieten und dieser Gefahr ist der Verfasser des Römerbriefs nicht entgangen. Gerade seine Sprache verrät ihn. Im Schwulst, in der Geziertheit, Gespreiztheit und Affektation der Redeweise ist der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe ein Kind neben dem Verfasser des Römerbriefs. Stellen wie die, welche wir oben angeführt haben, beweisen das zur Genüge. Man wird denselben aus den andern Briefen kaum etwas Gleiches zur Seite stellen können.

Uebrigens liefert eine Vergleichung des Römerbriefs mit den 6 kleinasiatischen in Bezug auf Worte und Phrasen keineswegs völlige Uebereinstimmung. Neben aller Verwandtschaft fehlt es nicht an bedeutsamen Differenzen. Dass der Römerbrief genug Worte hat, die in den andern Briefen nicht vorkommen, lässt sich an und für sich verstehen. Das ist bis zu einem gewissen Grad natürlich. Aber bedenklich wird die Sache, wenn der Verfasser des Römerbriefs in Phrasen, die mit solchen der kleinasiatischen Briefe parallel laufen oder bei Besprechung von entsprechenden Thematen charakteristische Ausdrücke jener Briefe übergeht und durch andere, ihm eigentümliche ersetzt. In Magn. 5 und Rom. 4 ist von dem freiwilligen

1) Revue de l'histoire des religions XXII, N. 2. (Sept. Okt.) 1890. p. 153 sq.

Sterben für Gott bezw. Christus die Rede. Aber während im Brief an die Magnesier der Ausdruck αὐθαιρέτως gewählt ist, gebraucht der Verfasser des Römerbriefs das geläufigere ἑκών. Wesentlich dasselbe beobachten wir in folgendem Falle. Trall. 5 lesen wir συγγνωμονεῖτέ μοι. Dagegen wird im Römerbrief in § 5, der zu einem guten Teil aus Phrasen von Trall. 4 und 5 zusammengestellt ist, gesagt: συγγνώμην μοι ἔχετε und in § 6: σύγγνωτέ μοι. Also in beiden Fällen hat der Verfasser des Römerbriefs das ungewöhnliche συγγνωμονεῖτε umgangen. Ferner wird im Römerbrief (§ 9) in der auch den andern Briefen eigentümlichen Phrase μνημονεύετε ἐν τῇ προσευχῇ ὑμῶν etc. wohl das Substantivum προσευχή gebraucht, dagegen niemals das Verbum προσεύχεσθαι, das in den andern Briefen sehr gewöhnlich ist. cf. Ephes. 10: καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων δὲ ἀνθρώπων ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε; Eph. 21: προσεύχεσθε ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Συρίᾳ; Trall. 12: καὶ περὶ ἐμοῦ δὲ προσεύχεσθε; Smyrn. 4: μόνον δὲ προσεύχεσθε ὑπὲρ αὐτῶν. Statt dessen finden wir im Römerbrief: λιτανεύσατε τὸν κύριον περὶ ἐμοῦ (Rom. 4) und αἰτήσασθε περὶ ἐμοῦ (Rom. 8). Das λιτανεύσατε ist dem Römerbrief allein eigen, das Wort kommt in den andern Briefen niemals vor. Was das αἰτήσασθε betrifft, so kommt das Verbum αἰτεῖσθαι im Sinn von »bitten« auch noch Rom. 1. 3. 8 vor, dagegen in den 6 kleinasiatischen Briefen nur einmal, nämlich Trall. 12 und hier im Sinn von »verlangen«, »haben wollen«, ohne dass hier davon die Rede wäre, dass dies in der Form der Bitte zum Ausdruck kommt. Im Römerbrief (§ 1) kommt εὔχεσθαι mit θεῷ verbunden im Sinn von »zu Gott bitten« vor, während in den andern Briefen εὔχεσθαι immer wie auch in Rom. 5 wünschen bedeutet (Eph. 1. 2; Magn. 1; Trall. 10. 12; Philad. 6; Smyrn. 11; Pol. 8).

Sehr instruktiv ist eine Vergleichung von Trall. 4 und 5 mit Rom. 5, schon darum, weil man deutlich sieht, wie der Verfasser des Römerbriefs hier Worte aus dem Brief nach Tralles zusammensucht, um daraus seine eigenen Sätze zu drehen. Die Worte in Rom. 5: συγγνώμην μοι ἔχετε .... νῦν ἄρχομαι μαθητὴς εἶναι· μηδέν με ζηλώσαι τῶν ὁρατῶν καὶ τῶν ἀοράτων, ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω haben die folgenden Worte aus Trall. 4 und 5 zur Grundlage: τὸ γὰρ ζῆλος .... ἐμὲ .. πολεμεῖ ... καὶ συγγνω-

μονεῖτέ μοι ... καὶ γὰρ ἐγώ, οὐ καθότι δέδεμαι καὶ δύναμαι νοεῖν τὰ ἐπουράνια ... ὁρατά τε καὶ ἀόρατα, παρὰ τοῦτο ἤδη καὶ μαθητής εἰμι. Dass die eine Stelle von der andern abhängig ist, ist hier, wie ich meine, unverkennbar. Und zwar ist offenbar die längere Ausführung in Trall. 4 und 5 das Original. Wir führen aber die Stelle besonders darum an, weil wir auf die verschiedene Bedeutung der Worte ζῆλος auf der einen und ζηλώσαι auf der andern Seite weisen möchten. Das τὸ ζῆλος in Trall. 4 kann man nur von dem Neid, von der eifersüchtigen Missgunst des Teufels verstehen. Darum will der Briefschreiber, dass man ihn nicht aufblähe und hält Gelassenheit für das beste, um dem Anschlag des Teufels zu entgehen. Die Vorstellung vom Neid der Götter, der durch die ὕβρις der Menschen herausgefordert wird, ist hier einfach ins Christliche übertragen. In dem ζηλώσαι in Rom. 5 ist der Begriff des Neids nicht enthalten. Das Wort bedeutet hier sich um einen beeifern (Zahn cf. Gal. 4, 17; 2. Cor. 11, 2). Der Verfasser des Römerbriefs lässt den Ignatius wünschen, dass nichts Sichtbares oder Unsichtbares sich um ihn beeifern möchte, d. h. sein Interesse zu gewinnen und seinen Sinn gefangen zu nehmen suche. Neid und beneiden dagegen wird im Römerbrief durch die Worte βασκανία (§ 7) und βασκαίνειν (§ 3) ausgedrückt, die in den andern Briefen nicht vorkommen. Lehrreich ist auch eine Vergleichung von Eph. 14 (Schluss): οὐ γὰρ νῦν ἐπαγγελίας τὸ ἔργον, ἀλλ' ἐν δυνάμει πίστεως, ἐάν τις εὑρεθῇ εἰς τέλος und Rom. 3 (Schluss): οὐ πεισμονῆς τὸ ἔργον, ἀλλὰ μεγέθους ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, ὅταν μισῆται ὑπὸ κόσμου. Dass auch hier ein Teil vom andern abhängig ist, leuchtet ein und die Abhängigkeit ist evidenterweise auf der Seite des Römerbriefs. Im Zusammenhang der Epheserstelle erklärt es sich, wie der Briefschreiber zum Begriff ἔργον kommt. ἔργον entspricht dem vorhergehenden καρποῦ. Das Werk aber, das es jetzt gilt, ist nicht das des Bekenntnisses, sondern es beruht auf der Kraft des Glaubens, wenn nämlich einer erfunden wird bis ans Ende. In der Römerstelle erklärt sich der Ausdruck ἔργον nicht ebenso einfach aus dem Zusammenhang und überdies hat der Verfasser desselben im Streben nach Selbständigkeit das natürliche ἐπαγγελία durch das fremde und gesuchte πεισμονή und das einfach christliche

ἐν δυνάμει πίστεως durch das prahlerisch-deklamatorische μεγέθους ersetzt.

Eine in die Augen springende Eigentümlichkeit ist weiter die Vorliebe, die der Verfasser des Römerbriefs für das Wort θέλειν hat. Der Ausdruck θέλημα kommt im Römerbrief ebenso wie in den 6 kleinasiatischen Briefen vor. Dagegen findet sich das Verbum θέλειν in den kleinasiatischen Briefen (Magn. 3; Phil. 7. 8. 10; Smyrn. 11) nur fünfmal, im Römerbrief (inscr. 1. 2. 3. 6. 7. 8) nicht weniger als sechzehnmal. Das ist doch eine sprechende Differenz. Und dazu kommt, dass im Römerbrief (cf. § 6 und 8) der Ausdruck wiederholt im Sinn von begehren vorkommt, was in den andern Briefen nicht der Fall ist. Lightfoot meint zwar, diese Bedeutung habe das θέλειν auch Magn. 3. Aber das ist nicht richtig. So aufgefasst gäbe das τοῦ θελήσαντος, zu dem Lightfoot das folgende ὑμᾶς (ἡμᾶς) bezieht, einen im Zusammenhang unmöglichen Sinn. Es ist, wie auch das vorhergehende κατὰ δύναμιν θεοῦ und das folgende ὑπακούειν beweist, davon die Rede, dass Gott es so gewollt hat. Das ὑμᾶς gehört zu ὑπακούειν.

Der Ausdruck ἐρᾶν kommt in den kleinasiatischen Briefen einmal (Pol. 4) vor und zwar mit dem Infinitiv in der Bedeutung »verlangen«, »begehren« in abschätzigem Sinn. Im Römerbrief finden wir das Wort zweimal (§§ 2 und 7) mit dem Genitiv und zwar im guten und schlechten Sinn. Dazu kommt noch im Römerbrief das Substantivum ἔρως (§ 7).

In den 6 kleinasiatischen Briefen kommt der Ausdruck τὰ πέρατα einmal vor (Eph. 3) und zwar absolut. Im Römerbrief (§ 6) findet er sich zweimal und zwar stets mit dem Zusatz τῆς γῆς oder τοῦ κόσμου.

Im Römerbrief kommt das Wort ὕλη zweimal vor, einmal für sich allein (§ 6) und das andere Mal in dem Kompositum φιλόϋλον (§ 7). Den andern Briefen ist der Ausdruck fremd. Und doch ist gerade dies ein Begriff, von dem man, falls der Römerbrief mit den kleinasiatischen Briefen zusammengehörte, erwarten dürfte, dass er in der Gedankenwelt des Verfassers eine Rolle spielte.

Im Römerbrief wendet Ignatius einmal den Begriff σπονδισθῆναι θεῷ (§ 2), ein anderes Mal den Begriff θυσία θεῷ (§ 4)

auf sich an. Nicht ein einziges Mal kommt dagegen eine solche Vergleichung, die doch nahe genug läge und zu der es an Gelegenheit nicht fehlen würde, in den kleinasiatischen Briefen vor. Ebensowenig findet sich in den letzteren die Rom. 4 gebrauchte Phrase: ὑπὲρ θεοῦ ἀποθνήσκω. Man sieht: Mit der behaupteten sprachlichen Einheit aller 7 Briefe ists eine eigene Sache. Weit entfernt, dass sie über alle Zweifel erhaben wäre und das unbedingte Vertrauen rechtfertigen würde, das man auf sie gesetzt hat, lassen sich auch in dieser Beziehung eine Reihe von Beobachtungen machen, die uns bei unserer Annahme, dass der Römerbrief von den 6 kleinasiatischen Briefen zu trennen und als das Machwerk eines späteren Nachahmers zu betrachten sei, entgegenkommen und diese Annahme unterstützen. Alle bisherigen Gründe zusammengenommen halten wir die Trennung des Römerbriefs von den 6 kleinasiatischen Briefen für wohlbegründet und unausweichlich und wir betrachten darum dieses Resultat als die feste Basis für unsere weitere Untersuchung[1]).

---

2. Die Lage des Briefschreibers.

Haben wir im Vorstehenden aus dem Reigen der 7 Ignatiana den Römerbrief, der die stärksten Blössen darbietet und also das günstigste Angriffsobjekt bildet, ausgeschieden, haben wir bei dieser Gelegenheit zugleich auf eine Reihe von Zügen und Besonderheiten weisen können, die entschieden für die Aechtheit der 6 kleinasiatischen Briefe sprechen, so enthalten die letzteren doch noch Schwierigkeiten genug, die, solange eine befriedigende Lösung dafür nicht gefunden ist, die Aechtheit der Briefe immer wieder zweifelhaft machen.

---

1) Zu Gunsten dieses Resultats führen wir die handschriftliche Ueberlieferung, in der der Römerbrief zum Teil eine aparte Stellung einnimmt, nicht ins Feld. Denn diese Erscheinung erklärt sich zur Genüge daraus, dass der Römerbrief dem antiochenischen Martyrium einverleibt worden war, also aus Gründen, die mit der von uns bezüglich des Römerbriefs aufgestellten These nichts zu thun haben. cf. Réville, Revue de l'hist. des rel. XXII. Sept. Okt. 1890, p. 150 sq.

Da ist zunächst der lange, auf dem Landweg erfolgende Transport unseres Briefschreibers von dem syrischen Antiochien durch ganz Kleinasien hindurch bis hinauf zu dessen nordwestlicher Spitze ein Punkt, an dem man Anstoss genommen hat. Daran kann nun jedenfalls nicht der geringste Zweifel sein, dass Ignatius auf dem Landweg über Philadelphia nach Smyrna gekommen ist. Das lehren die Briefe an die Ephesier, Magnesier, Trallianer und Philadelphier. Es kann sich höchstens fragen, ob die Reise des Ignatius von Antiochien aus auf dem Landweg erfolgte oder ob nicht der Anfang derselben eine Seereise war, die erst etwa von Attalia aus zu Land fortgesetzt wurde. Wahrscheinlich ist das nicht. Denn in den kleinasiatischen Briefen findet sich davon nicht die geringste Andeutung. Im Gegenteil, wo hier von einer Reise zwischen Syrien und Kleinasien geredet wird, wird dieselbe immer als Landreise aufgefasst. Rheus Agathopus, der dem Ignatius nachgeschickt wurde, um ihm die günstigen Nachrichten über das Aufhören der Verfolgung in Syrien bezw. Antiochien zu bringen, reist zu Lande über Cilicien, wo sich ihm der Diakon Philon anschliesst. Einen θεοδρόμος, einen Gottesläufer nennt Ignatius (Pol. 7. 8) den Mann, den die smyrnäische Gemeinde nach Antiochien zur Beglückwünschung der dortigen Gemeinde absenden wird. Der Titel θεοδρόμος aber kann der betreffenden Person doch wohl nur in der Voraussetzung gegeben sein, dass sie sich ihres Auftrags zu Fuss d. h. auf dem Landweg entledigen werde. Besonders wichtig für die Entscheidung unserer Frage scheinen uns aber die Anfangsworte von Phil. 11 zu sein, wo es heisst: περὶ δὲ Φίλωνος τοῦ διακόνου ἀπὸ Κιλικίας, ἀνδρὸς μεμαρτυρομένου, ὃς καὶ νῦν ἐν λόγῳ Θεοῦ ὑπηρετεῖ μοι κ. τ. λ. Philon ist allerdings erst mit Rheus Agathopus in Troas bei Ignatius eingetroffen, indem er sich, wie bereits bemerkt, offenbar dem Rheus Agathopus bei dessen Durchreise durch Cilicien angeschlossen hat. Aber daraus ist nicht zu schliessen, dass er erst durch Rheus Agathopus etwas von der Abführung des Ignatius aus Antiochien vernommen hat, vielmehr nur das, dass er durch Rheus Agathopus den Anstoss bekommen hat, dem Ignatius ebenfalls zu folgen. Denn das καὶ νῦν in den oben angeführten Worten zeigt deutlich, dass Philon dem Ignatius nicht erst jetzt,

nachdem er in Troas bei ihm eingetroffen ist, hilfsbereit zur Seite steht, sondern dass er ihm schon vorher Dienste geleistet hat, was nur bei der Durchreise des Ignatius durch Cilicien der Fall gewesen sein kann. Weisen schon die oben angeführten Analogien darauf, dass auch die Reise des Ignatius von Syrien nach Smyrna eine Landreise gewesen sein muss, so macht jene Bemerkung über den Diakon Philon aus Cilicien in Phil. 11 diese Annahme ziemlich zweifellos. Ist aber die Reise soweit auf dem Landweg erfolgt, dann ist natürlich auch die kurze Strecke von Smyrna bis Troas zu Land zurückgelegt und erst in Troas zur Ueberfahrt nach dem Philippi benachbarten Neapolis das Schiff bestiegen worden. Die Reise aber von Smyrna aufwärts nach Troas und die Thatsache, dass als Ziel der von da aus angetretenen Schiffsreise im Brief an Polykarp (8) nichts weiter als das nahe Neapolis angegeben wird, spricht deutlich dafür, dass auch die fernere Reise bis Rom soweit als möglich zu Land gemacht werden sollte auf der von Neapolis aus über Philippi führenden via Egnatia [1]).

Die Reise des Ignatius von Antiochien ab ist also eine Reise zu Land gewesen. Wenn man daran Anstoss genommen hat, so hat man das im Grund doch nur von unserem modernen Standpunkt aus thun können. In der alten Zeit ist die Reise zu Land das Gewöhnliche gewesen. Das war die einfachste und billigste Weise, die gegenüber einer Reise zu Schiff auch noch den Vorzug minderer Beschwerlichkeit und Gefährlichkeit hatte. Ein Fälscher hätte den Ignatius nach des Paulus Vorbild die Reise zu Schiff machen, ihn unterwegs irgendwo anlegen und von da aus seine Briefe schreiben lassen. Wendet man ein, dass eine so lang dauernde Landreise doch für einen zum Tod Verurteilten, der nach Rom gebracht wird, um da im Tierkampf zu sterben, nicht passt, so ist darauf zu antworten, dass der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe in dieser Lage sich überhaupt nicht befunden hat. Er ist kein zum Tod Verurteilter, den man nur nach Rom bringt, damit er im Tierkampf verwendet werde, er

1) An diesem Resultat gemessen trifft das Unwahre der Stelle des Römerbriefs (5): *ἀπὸ Συρίας μέχρι Ῥώμης θηριομαχῶ, διὰ γῆς καὶ θαλάσσης* erst recht ins Licht. Im Augenblick da Ignatius dies geschrieben haben soll, hat er überhaupt ein Schiff noch nicht bestiegen gehabt!

ist überhaupt kein Verurteilter im strengen Sinn des Worts, sondern nur ein Gefangener, der sein Urteil in Rom erst erwartet, der allerdings hofft und wünscht zum Martyrium zu gelangen, aber durchaus noch nicht weiss, noch im Zweifel ist, ob dies ihm beschieden sein möchte.

Wie ist diese Lage unseres Briefschreibers zu erklären? Er befindet sich offenbar in derselben Situation wie der Apostel Paulus, als dieser nach Rom transportiert wurde nicht als Verurteilter, sondern als Gefangener, der an das Urteil des Kaisers appelliert hat. Unser Briefschreiber versichert denn auch selbst, dass er nichts sehnlicher wünscht als in den Fussstapfen dieses Apostels befunden zu werden (Eph. 12). Es heisst wohl nicht zu viel voraussetzen, wenn man annimmt, unser Briefschreiber habe sich ebenfalls auf den Kaiser berufen oder sich als römischen Bürger bekannt und dadurch seine Abführung nach Rom veranlasst. (cf. Plinius an Trajan: Fuerunt alii similis amentiae, quos quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos.) Es ist nun von Interesse zu sehen, dass nachdem unser Briefschreiber Antiochien kaum verlassen, die Verfolgung daselbst aufhört und wiederum Friede herrscht (Phil. 10). Die antiochenischen Christen haben wieder die ihnen eigentümliche Grösse erlangt, der ihnen eigentümliche Körper ist wiederhergestellt (Phil. 10; Smyrn. 11). Die kleinasiatischen Gemeinden, durch die unser Held kommt, befinden sich offenbar ebenfalls im tiefsten Frieden. Der Briefschreiber hat keinerlei Anlass von Verfolgung zu sprechen, die Gemeinden dementsprechend zu trösten oder zu ermahnen. Der Mann in Fesseln, der dem Martyrium in Rom hofft entgegenzugehen, wird angestaunt als etwas, was man nicht zu sehen gewöhnt ist. Auch die Verfolgung in Syrien wird als etwas Ausserordentliches angesehen, sonst könnte nicht davon die Rede sein, dass die kleinasiatischen Gemeinden Vertreter nach Antiochien senden sollen, um die dortige Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen. Die Kirche hat offenbar im ganzen friedliche Tage. Die Reichsregierung der Zeit ist mild gegen die Christen. Und speziell auch der Statthalter von Syrien kann kein verfolgungssüchtiger Tyrann gewesen sein. Die Verfolgung der Christen in Antiochien scheint ihm aufgenötigt zu sein, während er selbst

bemüht ist, die Sache so rasch wie möglich friedlich abzuwickeln. Vielleicht dass auch unser Briefschreiber ohne Mühe die Freiheit erlangt hätte, wenn er dies nicht durch die Appellation an den Kaiser oder seine Erklärung, römischer Bürger zu sein, vereitelt hätte. Er wollte Märtyrer werden. Spricht er es doch offen aus: Wenn wir nicht freiwillig durch ihn (Jesus Christus) das Sterben wählen auf sein Leiden hin, so ist auch sein Leben nicht in uns (Magn. 5). Darum habe ich mich dem Tode preisgegeben, zum Feuer, zum Schwert, zu wilden Tieren (Smyrn. 4). Vom Wunsch, Märtyrer zu werden, ist unser Briefschreiber erfüllt (cf. Eph. 1. 11. 12; Magn. 14; Trall. 4. 10. 12; Phil. 5; Smyrn. 11; Pol. 7).

Wenn wir diese Martyriumsucht mit der schnellen Wiederherstellung des Friedens in Antiochien nach Entfernung des Manns zusammenhalten, dann könnte man vermuten, dass unser Briefschreiber selbst durch irgend eine Provokation zum Ausbruch der Verfolgung Anlass gegeben hat, jedenfalls dass er der Wiederherstellung der Ruhe und des Friedens hinderlich war. Darum wird der Statthalter, als er sah, mit wem er es zu thun hatte, nicht ungern die Gelegenheit ergriffen haben, um die den Frieden gefährdende Persönlichkeit aus der Stadt zu schaffen. Dass er ihn nun auch auf dem schnellsten und direktesten Weg nach Rom hätte bringen lassen müssen, dies anzunehmen liegt kein Grund vor. Der Statthalter wird gewusst haben, dass man es, wie von einer so offenbar friedlichen Regierung nicht anders zu erwarten ist, in Rom mit solchen Leuten nicht eben wichtig und eilig hatte. Es wird ihm darum nur darum zu thun gewesen sein, ihn so schnell wie möglich von Antiochien selbst wegzubringen und darum wird er ihn, ohne lange auf eine passende Schiffsgelegenheit zu warten, unter custodia militaris, wobei der Gefangene mittelst einer Kette an den bewachenden Soldaten gebunden war, weggeschickt haben.

---

3. Die Zeit der 6 kleinasiatischen Ignatiana.

Von mehr eingreifender Bedeutung ist eine andere Schwierigkeit, welche die 6 kleinasiatischen Briefe auch abgesehen vom

Römerbrief darbieten. Die Briefe tragen alle in der Adresse den Namen des Ignatius mit dem Zunamen Theophorus. Er soll der Verfasser der Briefe sein. Da der Briefschreiber nun von Antiochien kommt und auf dem Weg ist, sich in Rom das Martyrium zu holen, so lässt der Name Ignatius immer zunächst an jenen alten Ignatius denken, der nach der Tradition der zweite Bischof von Antiochien gewesen und unter Trajan Märtyrer geworden sein soll. Nachdem wir aber den Römerbrief von den 6 kleinasiatischen Briefen geschieden haben, erhebt sich sofort gegen jene Annahme die Schwierigkeit, dass in den kleinasiatischen Briefen, obschon da der Episkopat als eine so gut wie allgemeine Einrichtung der Kirche vorausgesetzt ist, der Briefschreiber sich doch nirgends als Bischof bezeichnet, vielmehr sich mit der Gemeinde dem Bischof gegenüber zusammenfasst. Schon dadurch wird die Identität unseres Briefschreibers mit jenem alten Ignatius eine zweifelhafte Sache.

Wenn wir diese Frage näher untersuchen wollen, müssen wir in erster Linie die Zeit unserer Briefe bestimmter festzustellen trachten.

Fassen wir zunächst die äusseren Zeugnisse für unsere Briefe ins Auge, so wird gewöhnlich als das erste und wichtigste derselben betrachtet das Zeugnis, das im Philipperbrief des Polykarp enthalten ist. Allein gerade darauf ist nichts zu geben. Ist dieser Brief auch im grossen und ganzen für ächt und unverfälscht zu halten, so ist doch unseres Erachtens das Zeugnis für Ignatius und seine Briefe nachträglich eingefügt. Es geht allerdings nicht an, gleich im ersten Kapitel die Worte von δεξαμένοις an bis ἐκλελεγμένων καὶ als Interpolation zu betrachten. Lightfoot [1]) hat gezeigt, dass wie durch den ganzen Philipperbrief des Polykarp hindurch so auch in dieser Stelle Phrasen des ersten Clemensbriefes benützt sind. Das weist deutlich darauf, dass die genannte Stelle ein integrierender Bestandteil des Polykarpusbriefes ist. Allein es ist auch gar nicht nötig, dass wir hier zur Annahme einer Interpolation unsere Zuflucht nehmen. Denn die Stelle hat mit Ignatius gar nichts zu thun. Nicht bloss dass sein Name nicht genannt ist, es handelt

1) The Apostolic Fathers, Part. I, S. Clement of Rome, Vol. I, p, 149—152.

sich hier um mehrere Christen, die mit Ketten gebunden durch Philippi kamen und von den Philippern gut aufgenommen und weiterbegleitet worden waren. Das kann auf den Helden der ignatianischen Briefe sich nicht beziehen. Denn in diesen Briefen ist immer nur von einem Gefesselten die Rede, nämlich von dem Briefschreiber selbst, ohne dass derselbe, der doch von allen möglichen Personen spricht, auch nur einmal eine Andeutung davon machen würde, dass er noch einen oder mehrere Leidensgefährten habe, die ebenfalls in Fesseln mit ihm weggeführt würden. Seine Begleiter Rheus Agathopus und Philon sind keine Gefangene.

Im 9. Kapitel des Polykarpusbriefes wird nun allerdings Ignatius genannt und zwar zusammen mit Zosimus und Rufus. Allein schon der Umstand, dass in den Ignatiusbriefen, auch in denen, die von Troas aus geschrieben sind, von Zosimus und Rufus keinerlei Rede ist, Ignatius vielmehr als der einzige Gefangene vorgestellt wird, beweist, dass Ignatius hier in eine Gesellschaft gebracht ist, in die er nicht gehört, d. h. dass sein Name vor dem des Zosimus und Rufus nachträglich interpoliert ist. Zosimus und Rufus sind vermutlich — auf diese Annahme führt 1, 1 — kleinasiatische Christen, die kurze Zeit, ehe Polykarp seinen Brief schrieb, über Philippi als Gefangene nach Rom transportiert worden waren, aber zur Zeit des Polykarpusbriefes, wie der Ausdruck μακάριοι und das in der zweiten Hälfte von c. 9 Gesagte beweist, bereits das Martyrium erlitten hatten.

Eine Interpolation ist ohne Zweifel weiter das ganze Kapitel 13. Wie unwahrscheinlich in sich selbst und im Vergleich mit den Angaben der Ignatiusbriefe ist die Stelle 13, 1 des Philipperbriefs: Die Philipper und Ignatius, hätten ihm (Polykarp) geschrieben, wenn jemand nach Syrien gehe, solle er auch ihre Briefe mitnehmen. Das wolle er bei gelegener Zeit entweder selbst thun oder durch einen Abgesandten thun lassen, den er auch in ihrem Namen schicken werde. Als ob der wahrhaftig nicht mehr jugendliche Polykarp (cf. Ign. Pol. 2 Schluss und 3) nur so gelegentlich ohne einen dringenden und bedeutenden Grund zu haben, selbst nach Syrien zu reisen gedacht hätte, während in den ignatianischen Briefen an

Polykarp selbst nicht im geringsten gedacht ist, vielmehr höchstens an einen Diakon (Pol. 8; Smyrn. 11; Philad. 10); und als ob die Gesandtschaft, die der Verfasser der ignatianischen Briefe fordert, nicht sofort hätte ins Werk gesetzt werden müssen, da sie ja sonst dem Zweck, die Antiochener zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen, nicht mehr entsprach. Im zweiten Teil von c. 13 tritt die ganze Tendenz der Interpolation, die Absicht, die ignatianische Briefsammlung zu empfehlen, deutlich zu Tage. Die Schlussworte: »Gebet uns Nachricht, was ihr über Ignatius und seine Gefährten erfahren habt« beweisen nur, dass der Interpolator selbst über das Martyrium des Ignatius nichts weiss. Indem nun aber der Interpolator hier voraussetzt, dass Ignatius eben erst von Philippi weitergezogen und über sein ferneres Los noch nichts weiter bekannt geworden ist, wird erst recht deutlich, dass er den Ignatius in c. 9 in einen bereits bestehenden, mit seiner eigenen Auffassung nicht recht übereinstimmenden Zusammenhang hineingesetzt hat. Denn in c. 9 ist, wie gezeigt, von bereits vollendeten Märtyrern die Rede, unter die Ignatius nach c. 13 noch nicht zu gehören scheint.

Die Richtigkeit unserer Annahme, dass c. 13 des Polykarpusbriefes interpoliert ist, bestätigt sich durch die Thatsache, dass gerade bei diesem Kapitel jede Beziehung auf den ersten Clemensbrief fehlt.

So haben wir also im Philipperbrief des Polykarp nicht etwa ein von dem letzteren selbst herrührendes Zeugnis für die ignatianischen Briefe, sondern das Zeugnis eines späteren Unbekannten, das für den Zweck, die Zeit der ignatianischen Briefe zu bestimmen, völlig wertlos ist. Erst wenn man die Stellen über Ignatius und seine Briefe im Polykarpusbrief als interpoliert erkennt, kann man diesen Brief und die Ignatiusbriefe zu einander in ein natürliches Verhältnis setzen. Der Polykarpusbrief ist ohne Zweifel älter als die Ignatiusbriefe und soweit die Ignatiusbriefe und der Polykarpusbrief sich sonst noch berühren, hat dies, wie weiter unten gezeigt werden soll, in der Abhängigkeit der ersteren seinen Grund.

Um so unanfechtbarer und wichtiger ist nun aber das Zeugnis des Irenäus (adv. haer. V, 28. 4), der um 180 den

Römerbrief kennt. Er führt aus dem letzteren die Worte an: Ich bin Korn Christi und werde durch die Zähne der Bestien gemahlen, damit ich als reines Brot erfunden werde. Irenäus nennt den Namen des Ignatius nicht, aber trotzdem machen die einleitenden Worte: Quemadmodum quidam de nostris dixit, propter martyrium in Deum adjudicatus ad bestias zweifellos, dass er den ignatianischen Römerbrief und dessen Helden im Auge hat. Ist der ignatianische Römerbrief um 180 dem Irenäus bekannt, so ist seine Entstehung vor diesem Datum anzusetzen, während die 6 kleinasiatischen Briefe, die vom Römerbrief bereits vorausgesetzt werden, noch früher zu datieren sind.

Vielleicht dass der terminus ante quem der Briefe sich noch etwas genauer bestimmen lässt. Dass unser Briefschreiber der Differenzen bezüglich der Passahfeier in keiner Weise gedenkt, ist allerdings für unsern Zweck von wenig Bedeutung. Scharf hervorgetreten sind dieselben ja erst seit dem Eingreifen des römischen Bischofs Victor und dass unsere Briefe vor dieser Zeit geschrieben sind, steht schon durch das Zeugnis des Irenäus fest. Eine der Erledigung bedürftige Frage ist die Passahfrage ja allerdings schon seit dem Besuch des Polykarp unter Anicet in Rom. Aber die Frage ist zunächst keineswegs eine brennende, so dass auch, wenn die kleinasiatischen Ignatiana erst nach dieser Zeit geschrieben wären, man sich nicht wundern dürfte, wenn darin von der Passahfrage geschwiegen ist.

Immerhin könnte man erwarten, dass unser Briefschreiber sich über die Frage hätte äussern müssen, nachdem dieselbe unter den Kleinasiaten selbst ein Gegenstand des Streits geworden war und zu einem lebhaften Schriftenwechsel geführt hatte. Dass er dennoch schweigt, ist der Annahme günstig, dass er vor 165—170 geschrieben hat.

Von grösserer Bedeutung ist ein anderes argumentum e silentio, das Schweigen unseres Briefschreibers über den Montanismus. So energisch unser Briefschreiber die Gemeinden zur Einheit, zum Gehorsam gegen Bischof, Presbyter und Diakonen ermahnt, nirgends wird eine Andeutung davon gemacht, dass dieser Einheit, dieser dieselbe garantierenden hierarchischen Organisation eine heftige prinzipielle Opposition erwachsen ist in einer Erscheinung oder Bewegung wie der Montanismus. Be-

droht scheint die Einheit der Gemeinden in unsern Briefen nur durch die Gefahren des Judaismus und Doketismus und etwa noch durch die Thatsache, dass die monarchisch-episkopale Verfassung eine noch verhältnismässig junge Institution ist, die im Gemeindebewusstsein erst noch tiefere Wurzeln fassen muss. Die Stellung und Geltung der neutestamentlichen Offenbarung sieht unser Briefschreiber durch keine neue Prophetie in Gefahr gebracht, vielmehr durch die von manchen Christen noch festgehaltene überragende Autorität des alten Testaments. Das prophetische Geisteszeugnis unterliegt noch keinerlei Verdacht und Beanstandung. Es liegt noch kein Grund vor, gegen gefährliche Ueberspannungen, wie sie im Montanismus sich finden, aufzutreten. Hätte der Montanismus zur Zeit der Entstehung der 6 kleinasiatischen Ignatiana schon bestanden, so hätte der Verfasser dieser Briefe von der Bewegung notwendig etwas wissen und sie unmöglich ignorieren können, da die kleinasiatischen Gemeinden, in denen er weilt und an die er schreibt, dem Herde jener Bewegung unmittelbar benachbart waren. Wir dürfen daraus schliessen, dass unsere Briefe jedenfalls vor 170 (Eusebianisches Datum), vielleicht, wenn die Angabe des Epiphanius über den Ursprung des Montanismus richtig ist, selbst vor 156 geschrieben sind.

Dieses Resultat stimmt zu der Thatsache, dass in den ignatianischen Briefen Polykarp, der im Jahr 155 oder 156 den Märtyrertod erlitt, noch am Leben gedacht ist. Also auch hienach müssen die Briefe vor 155 bezw. 156 geschrieben sein.

Wenn wir umgekehrt den terminus post quem der Briefe zu bestimmen suchen, so bilden dafür wohl die litterarischen Beziehungen der Briefe den sichersten Wegweiser.

Wir können hier die Frage nach dem Verhältnis unseres Briefschreibers zu den synoptischen Evangelien bezw. zum Hebräerevangelium und zu den Paulusbriefen als verhältnismässig untergeordnet ausser Spiel lassen. Wichtiger ist, dass der Verfasser sich mit der Gedankenwelt des 1. Johannesbriefs und des 4. Evangeliums stark berührt und dass er die Apokalypse kennt. Diese letztere Behauptung bedarf einer näheren Begründung, da man herkömmlicherweise die Apokalypse in den ignatianischen Briefen nicht verwertet findet. Ich meine schon in Eph.

19 die Vision in Apok. 12 verarbeitet zu finden. Wenn es Eph. 19 heisst: Dem Fürsten dieser Welt blieb die Jungfrauschaft Mariens und ihre Geburt verborgen und ebenso auch der Tod des Herrn, so erinnert das an Apok. 12, 4. 5, wo der Teufel wartet, bis das Weib geboren hat, um dann ihr Kind zu verschlingen, wo aber das Kind nach der Geburt, ohne dass der Teufel seinen Plan ausführen kann, weggenommen wird zu Gott. So hätte — das scheint die Auffassung unseres Briefschreibers zu sein — der Teufel nicht um sein Vorhaben gebracht werden können, wenn ihm nicht die Geburt des Kindes d. h. des Herrn und ebenso sein Tod verborgen geblieben wäre. Und weiter: Der Teufel hätte dem schwangeren Weib d. h. nach des Briefschreibers Ansicht der Maria wohl gar nicht nachgestellt, wenn er nicht an einen Fall dieses Weibes gedacht hätte, da ihm die Jungfrauschaft desselben ebenfalls verborgen geblieben war. An Apok. 12 erinnern auch noch weitere Stellen aus Eph. 19. Man vergleiche Apok. 12, 1: καὶ σημεῖον μέγα ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα mit Eph. 19, 2: ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας. καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἄστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι. Ferner vergleiche man noch Apok. 12, 9. 10: καὶ ἐβλήθη ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην .... καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ .. ἐβλήθησαν· καὶ ἤκουσα φωνὴν μεγάλην ἐν τῷ οὐρανῷ λέγουσαν· ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν etc. mit Eph. 19, 3: ὅθεν ἐλύετο πᾶσα μαγεία καὶ πᾶς δεσμὸς ἠφανίζετο κακίας· ἄγνοια καθῃρεῖτο, παλαιὰ βασιλεία διεφθείρετο etc.

Sodann aber zeigt sich der Briefschreiber namentlich auch mit den Sendschreiben der Apokalypse bekannt. Die Stelle ad Polyk. II, 3: νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητής· τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος scheint mir zurückzugehen auf die Stelle des apokalyptischen Smyrnäerbriefs: γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς. Im Brief an Polykarp ist der Unterschied wesentlich der, dass da nicht an ein Martyrium des Polykarp gedacht ist, sondern an seinen Kampf mit den

Uebeln der Zeit d. h. besonders der Härese (cf. auch c. 3). Harnack hat sodann im Expositor [1]) hingewiesen auf die Berührung zwischen Apok. ad Philad. (3, 12): ὁ νικῶν, ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου καὶ... γράψω ἐπ' αὐτὸν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ μου etc. und Ignat. ad Philad. 6, 1: ἐὰν δὲ ἀμφότεροι περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ μὴ λαλῶσιν, οὗτοι ἐμοὶ στῆλαί εἰσιν καὶ τάφοι νεκρῶν, ἐφ' οἷς γέγραπται μόνον ὀνόματα ἀνθρώπων. Man sieht: diese letztere Stelle wird nur durch den Gegensatz zur apokalyptischen recht verständlich.

Die Sendschreiben der Apokalypse nun können erst unter der Regierung Hadrians verfasst sein. Denn bei den Nikolaiten, die da bestritten werden, muss an die Karpokratianer gedacht werden, deren Auftreten nach Clemens von Alexandrien in die Zeit Hadrians fällt.

Von altchristlichen Schriften ausserhalb des Neuen Testaments hat der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe zunächst vermutlich den ersten Clemensbrief gekannt, wie sich aus den folgenden Parallelen ergeben dürfte:

1. Clem. 21, 3: ἴδωμεν πῶς ἐγγύς ἐστιν, καὶ ὅτι οὐδὲν λέληθεν αὐτὸν τῶν ἐννοιῶν ἡμῶν οὐδὲ τῶν διαλογισμῶν ὧν ποιούμεθα (cf. auch 1. Clem. 27, 6) und Ign. Ephes. 15: οὐδὲν λανθάνει τὸν κύριον, ἀλλὰ καὶ τὰ κρυπτὰ ἡμῶν ἐγγὺς αὐτῷ ἐστιν, 1 Clem. 34, 7: καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμονοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ und Ign. Ephes. 4, 2: καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὸς γένεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ ... ἄδητε ἐν φωνῇ μιᾷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρί .... χρήσιμον οὖν ἐστιν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἑνότητι εἶναι, ἵνα καὶ θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

Die eigentliche Grundlage von Ign. Eph. 4 ist allerdings Paulus ad Rom. 15, 5. 6. Aber 1. Clem. und Ign. stimmen in dem ἐν ὁμονοίᾳ zusammen, ferner entspricht hier einander das εἰς τὸ αὐτὸ συναχθέντες und χορὸς γένεσθε und das εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι und ἵνα μετέχητε. Es könnte also in Ign. Eph. 4 neben der Benützung des Römerbriefs eine Reminiscenz an 1. Clemens 34 vorliegen. Eine in die Augen fallende Parallele

1) Dezember 1885, p. 412. Anm. 2.

haben wir 1 Clem. 38, 2: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ μὴ ἀλαζονευέσθω und Pol. 5: εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.

Dazu kommt endlich noch: 1 Clem. 21, 7: τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς φανερὸν ποιησάτωσαν und Eph. 15: ἵνα ... δι' ὧν σιγᾷ γινώσκηται und Philad. 1: οὗ καταπέπληγμαι τὴν ἐπιείκειαν, ὃς σιγῶν πλείονα δύναται τῶν μάταια λαλούντων.

Diese Parallelen machen es, wie uns dünkt, sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiana den ersten Clemensbrief gekannt hat. Allerdings steht uns kein sicheres Datum über den letzteren zu Gebot. Aus dem Namen des Clemens, den er in der Ueberlieferung trägt, ist nichts zu schliessen denn der Brief selbst enthält denselben nicht, ist überhaupt kein Privat- sondern ein Gemeindeschreiben, so dass es vielleicht nichts anderes als eine spätere auf Grund von Hermas (Vis. II, 4, 3) aufgestellte Vermutung ist, wenn der Brief den Namen des Clemens erhalten hat. Aber die Beziehungen des Briefs zum Hebräerbrief und das, was in den §§ 42. 44. 47 über Entstehung und Dauer des Amts der Bischöfe und Diakonen sowie über das Alter der Kirche von Korinth gesagt ist, lässt uns doch mit ziemlicher Sicherheit vermuten, dass der Brief in keinem Fall vor dem letzten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts geschrieben ist.

Eine genauere Datierung ermöglicht das Verhältnis, in dem der erste Clemensbrief zum ersten Petrusbrief steht. Weiss [1]) erklärt es geradezu für ganz unzweifelhaft, dass der Verfasser des ersteren den letzteren gekannt hat und wir glauben ebenso urteilen zu müssen. Da springen zunächst die 2 Citate ins Auge, die der 1. Clemensbrief mit dem 1. Petrusbrief gemeinsam hat: 1 Clem. 49, 5 = 1 Pe. 4, 8 und 1 Clem. 22, 2—6 = 1 Pe. 3, 10—12. Das erste (ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν) ist hier wie dort in derselben eigentümlichen von Prov. 10, 12 abweichenden Weise citiert. Auch den Hinweis auf Noah hat der 1. Clemensbrief (7, 6; 9, 4) mit dem ersten Petrusbrief gemeinsam (1 Pe. 3, 20. 21). Und zwar wird 1 Clem. 9, 4 wie im 1 Petrusbrief der κίβωτος erwähnt, der

1) Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, Berlin 1886. S. 36.

Ausdruck διασώζειν gebraucht, während die παλιγγενεσία, die nach Clemens Noah der Welt verkündigen sollte, an die Auffassung des Wassers der Sündflut als Widerbild der Taufe in 1 Petrus erinnert. Sehr bemerkenswert ist sodann, dass das πληθυνθείη, das wir im Neuen Testament nur im Eingang des 1. und 2. Petrusbriefes und des Judasbriefes finden, auch im Eingang des 1. Clemensbriefes vorkommt. Weiss hat ferner noch gewiesen auf das ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους εἰς φῶς (1 Clem. 59, 2 = 1 Pe. 2, 9), auf die Uebereinstimmung in Phrasen wie τιμὴν ἀπονέμειν (1 Clem. 1, 3 = 1 Pe. 3, 7) τίμιον αἷμα (1 Clem. 7, 4 = 1 Pe. 1, 19) κραταιὰ χείρ (1 Clem. 28, 2; 60, 3 = 1 Pe. 5, 6), παντὸς πνεύματος ἐπίσκοπον und ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν (1 Clem. 59, 3 und 1 Pe. 2, 25), sowie auf eigentümliche Ausdrücke wie ἀγαθοποιΐα (1 Clem. 2, 2 und 1 Pe. 4, 19), ἀπροσωπολήμπτως (1 Clem. 1, 3 und 1 Pe. 1, 17), ὑπογραμμός, welch' letzteres 1 Clem. 16, 17 (cf. 5, 7 und 33, 8) ebenso wie 1 Pe. 2, 21 im Blick auf Jes. 53 gebraucht werde.

Vom 1. Petrusbrief nun kann man mit ziemlicher Sicherheit sagen, dass er erst unter Trajan geschrieben ist d. h. dass er den Verfolgungszustand, in dem die Kirche überhaupt seit Trajan sich befindet, kennt und dass er insbesondere die Verfolgung, die unter Trajan die Christen Kleinasiens speziell Bithyniens heimsuchte, hinter sich hat und auf sie zurücksieht [1]). Für diese letztere Verfolgung haben wir einen chronologischen Anhaltspunkt im Brief des Plinius an Trajan, der nach Mommsen im Herbst oder Winter 112 geschrieben ist. Der erste Petrusbrief dürfte demnach bald darauf, also in den letzten Jahren Trajans geschrieben sein. Ist dies richtig, dann wird der erste Clemensbrief wohl in die Regierungszeit Hadrians verlegt d. h. gegen 120 angesetzt werden müssen. Ihn später zu datieren,

1) So schon Schwegler, Nachapost. Zeitalter 1846, II, S. 15 ff., neuerdings besonders Brückner, Die chronol. Reihenfolge, in welcher die Briefe des N. T. verfasst sind, Haarlem 1890, S. 78 ff. Um mit Steck (Plinius im N. T., Jahrb. f. prot. Theol. 1891, S. 556 ff.) anzunehmen, der Brief setze die Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Plinius und Trajan voraus und sei erst gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben, ist kein genügender Grund vorhanden. Das Verfahren war aus den Prozessen selbst bekannt. Bald nach 112 ist das wahrscheinlichste Datum.

wird nicht erlaubt sein [1]). Hat nun der Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiana den ersten Clemensbrief gekannt und benützt, dann muss er ihn nach dem angegebenen Datum geschrieben haben.

Etwas weiter führt uns das Verhältnis unserer Briefe zum Barnabasbrief. Die Beziehungen der kleinasiatischen Ignatiana zum Barnabasbrief sind bisher fast ganz übersehen worden und doch sind gerade sie besonders stark, wie die folgende Uebersicht beweisen soll. Man vergleiche Eph. 3, 1. 2: προσλαλῶ ὑμῖν ὡς συνδιδασκαλίταις μου ... ἀλλ' ἐπεὶ ἡ ἀγάπη οὐκ ἐᾷ με σιωπᾶν περὶ ὑμῶν, διὰ τοῦτο προέλαβον παρακαλεῖν ὑμᾶς, ὅπως συντρέχητε τῇ γνώμῃ τοῦ θεοῦ und sodann Magn. 11: ἀλλ' ὡς μικρότερος ὑμῶν θέλω προφυλάσσεσθαι ὑμᾶς und ferner Magn. 14: εἰδὼς ὅτι θεοῦ γέμετε, συντόμως παρεκέλευσα ὑμᾶς und endlich Ephes. 8, 1: περίψημα ὑμῶν mit Barn. 1, 8: ἐγὼ δὲ οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς εἷς ἐξ ὑμῶν ὑποδείξω ὀλίγα δι' ὧν ἐν τοῖς παροῦσιν εὐφρανθήσεσθε, Barn. 4, 9: πολλὰ δὲ θέλων γράφειν, οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλείπειν, γράφειν ἐσπούδασα, περίψημα ὑμῶν, Barn. 1, 3. 4. 5: ἀληθῶς βλέπω ἐν ὑμῖν ἐκκεχυμένον ἀπὸ τοῦ πλουσίου τῆς πηγῆς κυρίου πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ... πεπεισμένος οὖν τοῦτο καὶ συνειδὼς ἐμαυτῷ .... λογισάμενος οὖν τοῦτο ... ἐσπούδασα κατὰ μικρὸν ὑμῖν πέμπειν, ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν.

Eph. 5, 3: ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ τὸ αὐτό, οὗτος ἤδη ὑπερηφανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν. Γέγραπται γάρ· ὑπερηφάνοις ὁ θεὸς ἀντιτάσσεται, Eph. 13, 1: σπουδάζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθε .... (cf. Eph. 20, 2; Magn. 4, 7.), Eph. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῖν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ᾖ ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν mit Barn. 4, 10. 11: μὴ καθ'

1) Die Zeugnisse des Hegesipp, Irenäus, Dionysius stellen jedenfalls fest, dass zu ihrer Zeit der Brief für ein sehr altes bezw. der Zeit des Clemens angehöriges oder von diesem selbst geschriebenes Dokument angesehen wurde. Darum glauben wir nicht über das genannte Datum herabgehen zu dürfen. Der sog. 2. Clemensbrief ist allerdings späteren Ursprungs. Aber der rückte auch nur hinten nach, nachdem der erste Brief für die Clemenstradition bereits die Bahn gebrochen hatte.

ἑαυτοὺς ἐνδύνοντες μονάζετε . . . ἀλλ' ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνερχόμενοι συνζητεῖτε περὶ τοῦ κοινῇ συμφέροντος, λέγει γὰρ ἡ γραφή· οὐαὶ οἱ συνετοὶ ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες· γενώμεθα πνευματικοί, γενώμεθα ναὸς τέλειος τῷ θεῷ.

Eph. 11, 1: ἔσχατοι καιροί· λοιπὸν αἰσχυνθῶμεν, Magn. 1, 2: τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός· ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ διαφυγόντες θεοῦ τευξόμεθα und Barn. 4, 9: διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς ἡμῶν καὶ τῆς πίστεως, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν· ἵνα οὖν μὴ σχῇ παρείσδυσιν ὁ μέλας . . . cf. ὁ πονηρὸς ἄρχων 4, 13.

Eph. 17, 1. 2: μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίσῃ ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν· διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γενόμεθα, λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός mit Barn. 2, 10: ὀσμὴ εὐωδίας τῷ κυρίῳ καρδία δοξάζουσα τὸν πεπλακότα αὐτήν. Ἀκριβεύεσθαι οὖν ὀφείλομεν, ἀδελφοί, περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν, ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν, Barn. 2, 9: αἰσθάνεσθαι οὖν ὀφείλομεν, μὴ ὄντες ἀσύνετοι, τὴν γνώμην τῆς ἀγαθωσύνης τοῦ πατρὸς ἡμῶν.

Eph. 14, 1: ἐὰν τελείως . . ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη und Barn. 1. 5. 6: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως ὑμῶν τελείαν ἔχητε τὴν γνῶσιν· τρία οὖν δόγματά ἐστιν κυρίου· ζωῆς ἐλπὶς ἀρχὴ καὶ τέλος (πίστεως ἡμῶν) καὶ δικαιοσύνη πίστεως (κρίσεως) ἀρχή, καὶ τέλος ἀγάπη εὐφροσύνης καὶ ἀγαλλιάσεως ἔργων δικαιοσύνης μαρτυρία (cf. 1, 4).

Eph. 9, 2: ἐστὲ οὖν καὶ σύνοδοι πάντες, θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι ἁγιοφόροι, κατὰ πάντα κεκοσμημένοι ἐν ταῖς ἐντολαῖς Ἰησοῦ Χριστοῦ· οἷς καὶ ἀγαλλιῶμαι, ὅτι ἠξιώθην δι' ὧν γράφω προσομιλῆσαι ὑμῖν καὶ συγχαρῆναι, ὅτι κατ' ἄλλον βίον οὐδὲν ἀγαπᾶτε εἰ μὴ μόνον τὸν θεόν und Barn. 1, 2. 3. 4: μεγάλων μὲν ὄντων καὶ πλουσίων τῶν τοῦ θεοῦ δικαιωμάτων εἰς ὑμᾶς, ὑπέρ τι καὶ καθ' ὑπεροχὴν ὑπερευφραίνομαι ἐπὶ τοῖς μακαρίοις καὶ ἐνδόξοις ὑμῶν πνεύμασιν . . . διὸ καὶ μᾶλλον συγχαίρω ἐμαυτῷ, ὅτι μεγάλη πίστις καὶ ἀγάπη ἐγκατοικεῖ ἐν ὑμῖν ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αὐτοῦ.

Magn. 5, 1: ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει καὶ πρόκειται τὰ

δύο ὁμοῦ, ὅ τε θάνατος καὶ ἡ ζωή, καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν mit Barn. 18, 1: ὁδοὶ δύο εἰσὶν . . . ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους (θανάτου cf. Barn. 19, 2; 20, 1) und Barn. 19, 1: ἐάν τις θέλων ὁδὸν ὁδεύειν ἐπὶ τὸν ὡρισμένον τόπον, σπεύσῃ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ.

Magn. 9, 1: εἰ οὖν οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες εἰς καινότητα ἐλπίδος ἦλθον, μηκέτι σαββατίζοντες ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν δι' αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ mit Barn. 15, 8. 9: ὁρᾶτε πῶς λέγει· οὐ τὰ νῦν σάββατα ἐμοὶ δεκτά, ἀλλὰ ὃ πεποίηκα, ἐν ᾧ καταπαύσας τὰ πάντα ἀρχὴν ἡμέρας ὀγδόης ποιήσω, ὅ ἐστιν ἄλλου κόσμου ἀρχήν· διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς οὐρανούς.

Smyrn. 6, 2: περὶ ἀγάπης οὐ μέλει αὐτοῖς, οὐ περὶ χήρας, οὐ περὶ ὀρφανοῦ, οὐ περὶ θλιβομένου, οὐ περὶ δεδεμένου ἢ λελυμένου, οὐ περὶ πεινῶντος ἢ διψῶντος mit Barn. 20, 2: Χήρᾳ καὶ ὀρφανῷ οὐ προσέχοντες . . ὧν μακρὰν καὶ πόρρω πραΰτης καὶ ὑπομονή . . . οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν, . . . ἀποστρεφόμενοι τὸν ἐνδεόμενον, καταπονοῦντες τὸν θλιβόμενον, πενήτων ἄνομοι κριταί.

Eph. 15, 3: πάντα οὖν ποιῶμεν, ὡς αὐτοῦ ἐν ἡμῶν κατοικοῦντος, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεός· ὅπερ καὶ ἔστιν καὶ φανήσεται πρὸ προσώπου ἡμῶν, ἐξ ὧν δικαίως ἀγαπῶμεν αὐτόν und Barn. 16, 8: προσέχετε δέ, ἵνα ὁ ναὸς τοῦ κυρίου ἐνδόξως οἰκοδομηθῇ· πῶς; μάθετε· λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ ἐλπίσαντες ἐπὶ τὸ ὄνομα ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι· διὸ ἐν τῷ κατοικητηρίῳ ἡμῶν ἀληθῶς ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν.

Trall. 5, 1: μὴ οὐ δύναμαι ὑμῖν τὰ ἐπουράνια γράψαι; ἀλλὰ φοβοῦμαι, μὴ νηπίοις οὖσιν ὑμῖν βλάβην παραθῶ· καὶ συγγνωμονεῖτέ μοι, μήποτε οὐ δυνηθέντες χωρῆσαι στραγγαλωθῆτε und Barn. 17, 2: ἐὰν γὰρ περὶ τῶν ἐνεστώτων ἢ μελλόντων γράφω ὑμῖν, οὐ μὴ νοήσητε διὰ τὸ ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι.

Diese zahlreichen, zum Teil engen Berührungen machen es unserer Ansicht nach zweifellos, dass zwischen den 6 kleinasiatischen Briefen des Ignatius und dem Barnabasbrief direkte Beziehungen obwalten. Ein Teil muss vom andern abhängig sein und diese Abhängigkeit ist auf seiten der ignatianischen Briefe zu suchen. Das wird durch das Verhältnis von Magn. 5, 1

zu Barn. 18, 1 und 19, 1. 2 und von Eph. 14, 1 zu Barn. 1, 5. 6 völlig deutlich. Da ist offenbar die längere Ausführung des Barnabasbriefs das Original.

Die 6 kleinasiatischen Ignatiana sind also später geschrieben als der Barnabasbrief. Es ist darum von Wichtigkeit, hinsichtlich der Abfassung des letzteren einen festen Anhaltspunkt zu gewinnen. Das ist nun allerdings keine so einfache Sache. Der Brief enthält ja allerdings einige Stellen, die chronologische Winke geben. Aber diese Stellen sind nicht nur zum Teil schwierig zu deuten, sondern es ist auch die Frage, ob sie zum ursprünglichen Brief gehören oder später erst in denselben hereingekommen sind. Denn der Brief ist selbst keine Einheit. Wollte man die Zeit des Briefs nach 16, 3. 4 bestimmen, so käme man in die ersten Jahre nach dem zweiten jüdischen Krieg d. h. in die letzten Jahre Hadrians. Allein jene Paragraphen sind zweifellos eine spätere Interpolation. Geht man dagegen von den chronologischen Daten in c. 4 aus, so scheint uns 4, 4 — denn § 5 ist offenbar nur späterer ergänzender Zusatz dazu — am ehesten auf die Zeit Vespasians zu weisen, dessen Mitregent Titus war und neben dem man leicht Domitian als dritten βασιλεύς auffassen konnte. Zu diesem Datum scheint uns auch am besten das in 4, 3 und 16, 1. 2. 5 Gesagte zu passen. Aber damit haben wir nur das Datum der Grundlage des Briefs, die nach unserer Ansicht aus 1, 1—5. 7. 8; c. 2; c. 3; 4, 1—4. 6—8; 5, 1—4; 9, 4—6 (ausser dem letzten Sätzchen); 15, 1. 2. 6 (von εἴ οὖν an). 7—9; 16, 1. 2. 5—10 besteht. Der Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiana hat nun aber den Barnabasbrief nicht bloss in seiner ursprünglichen Gestalt gekannt, sondern bereits mit dem Zusatz in 1, 6 und der Erweiterung durch die Kapitel 17. 18. 19. 20. Diese scheinen am frühsten in den Brief hereingekommen zu sein. Ihren Schluss bildeten die Paragraphen 4, 9—14. Davon war übrigens 4, 9a (bis περίψημα ὑμῶν) wohl der Schluss des ursprünglichen Briefs, der dann vom Verfasser der Kapitel 17—20 durch 4, 9b—14 ergänzt wurde. Der so erweiterte Schluss wurde dann von einem späteren Ueberarbeiter des Briefs durch den jetzigen Schluss (c. 21) verdrängt und zwischen 4, 8

und 5, 1—4 eingefügt, wo er sich als ein den Zusammenhang störendes Einschiebsel erweist.

Die Frage ist nun, aus welcher Zeit stammen die Kapitel 17—20? Wir haben dafür einen Anhaltspunkt, insofern als darin unter anderem vielleicht der erste Clemensbrief und der Pastor Hermae wenigstens in seinen ältesten Bestandteilen, den drei ersten Visionen benützt erscheint.

Der Ausdruck in Barn. 17, 1: τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν entspricht dem in 1 Clem. 41, 1: τῶν ἀνηκόντων εἰς σωτηρίαν. Die Mahnung in Barn. 19, 4: ἔσῃ πραΰς, ἔσῃ ἡσύχιος, ἔσῃ τρέμων τοὺς λόγους, οὓς ἤκουσας beruht auf der Stelle Jes. 66, 2, die wir auch 1 Clem. 13, 4 citiert finden: ἐπί τινα ἐπιβλέψω, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τὸν πραΰν, καὶ ἡσύχιον καὶ τρέμοντά μου τὰ λόγια. Wenn wir trotz der Herkunft der angeführten Worte aus Jes. 66, 2 vermuten möchten, dass der Verfasser von Barn. 17—20 sich nicht direkt an Jes. 66, 2, sondern an das Citat bei Clemens gehalten hat, so geschieht dies darum, weil Barnabas und Clemens den Ausdruck πραΰς gemeinsam haben, während die LXX ταπεινός gebrauchen. Allerdings hat Barnabas nicht τὰ λόγια wie Clemens, sondern τοὺς λόγους wie die LXX aber die Veränderung von λόγια in λόγους lag ja nahe und war durch den Zusatz οὓς ἤκουσας bei Barnabas bedingt. Man kann weiter vergleichen: Barn. 19, 2: οὐ κολληθήσῃ μετὰ τῶν πορευομένων ἐν ὁδῷ θανάτου und 1 Clem. 31, 1: κολληθῶμεν οὖν τῇ εὐλογίᾳ αὐτοῦ καὶ ἴδωμεν, τίνες αἱ ὁδοὶ τῆς εὐλογίας, ferner Barn. 19, 6: οὐδὲ κολληθήσῃ ἐκ ψυχῆς σου μετὰ ὑψηλῶν, ἀλλὰ μετὰ ταπεινῶν καὶ δικαίων ἀναστραφήσῃ und 1 Clem. 30, 2: θεὸς ... ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν· κολληθῶμεν οὖν ἐκείνοις, οἷς ἡ χάρις ἀπὸ τοῦ θεοῦ δέδοται und 1 Clem. 46, 4: κολληθῶμεν οὖν τοῖς ἀθῴοις καὶ δικαίοις, ferner Barn. 19, 3: οὐχ ὑψώσεις σεαυτόν, ἔσῃ δὲ ταπεινόφρων κατὰ πάντα· οὐκ ἀρεῖς ἐπὶ σεαυτὸν δόξαν und 1 Clem. 16, 1: ταπεινοφρονούντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ sowie 1 Clem. 30, 6: ὁ ἔπαινος ἡμῶν ἔστω ἐν θεῷ καὶ μὴ ἐξ αὐτῶν· αὐτεπαινέτους γὰρ μισεῖ ὁ θεός. Barn. 19, 8: ὅσον δύνασαι ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σου ἁγνεύσεις erinnert an 1 Clem. 30, 1: ἁγίου οὖν μερὶς ὑπάρχοντες ποιήσωμεν τὰ τοῦ ἁγιασμοῦ πάντα. Wenn wir Barn. 19, 11. 12 hintereinander die Gebote lesen: κρινεῖς δι-

καίως· οὐ ποιήσεις σχίσμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους συναγαγών· ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου, so liegt hier allerdings Sach. 8, 16 zu Grunde: Richtet recht und schaffet Friede in euren Thoren. Aber dass das Gebot erweitert ist durch οὐ ποιήσεις σχίσμα, (εἰρηνεύσεις δὲ) μαχομένους συναγαγών und dass dann ἐξομολογήσῃ ἐπὶ ἁμαρτίαις σου folgt, das dürfte doch in der Bekanntschaft des Verfassers von Barn. 17—20 mit dem 1. Clemensbrief seinen Grund haben. Da wird das σχίσμα so stark verurteilt. Der ganze Brief dreht sich ja um dieses Thema. Da wird dementsprechend das εὑρηνεύειν so nachdrücklich empfohlen (15, 1), wie ja der Brief selbst ein thatsächlicher Versuch ist Streitende zusammenzubringen. Da wird endlich auch an die Führer der Empörung und Spaltung (51, 3) die Mahnung gerichtet: ἐξομολογεῖσθαι περὶ τῶν παραπτωμάτων.

Auch zu dem nächstfolgenden Gebot des Barnabasbriefs: οὐ προσήξεις ἐπὶ προσευχὴν ἐν συνειδήσει πονηρᾷ enthält der erste Clemensbrief (41, 1) eine Parallele: ἕκαστος . . . εὐχαριστείτω τῷ θεῷ ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει, während die Schlussworte des Lebenswegs: αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός an Clemens 36, 1 erinnern: αὕτη ἡ ὁδός, ἐν ᾗ εὕρομεν τὸ σωτήριον ἡμῶν.

Besonders bemerkenswert aber ist die Stelle 1. Clem. 30, 8: θράσος καὶ αὐθάδεια καὶ τόλμα τοῖς κατηραμένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη καὶ πραΰτης παρὰ τοῖς ηὐλογημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Hier finden wir eine ähnliche Gegenüberstellung wie in Barn. 18—20, nur dass sie noch nicht unter das Schema der zwei Wege gebracht ist. Die ταπεινοφροσύνη und πραΰτης spielt auch im Lichtweg bei Barnabas (19, 3. 4) eine Rolle, während der Todesweg bei Barnabas ebenfalls genannt wird κατάρας μεστή und die θρασύτης und αὐθάδεια als Hauptlaster enthält.

Diese Berührungen machen es nach unserem Urteil sehr wahrscheinlich, dass der Verfasser von Barn. 17—20 den ersten Clemensbrief gekannt hat.

Auch zu den 3 ersten Visionen des Hermas scheint Barn. 17—20 in Beziehung zu stehen. Zwar spricht auch der erste Clemensbrief (11, 2) von οἱ δίψυχοι καὶ οἱ διστάζοντες περὶ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως und citiert (23, 3) aus einer unbekannten γραφή die Worte: ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τὴν ψυχήν, οἱ

λέγοντες· ταῦτα ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν καὶ ἰδού, γεγηράκαμεν καὶ οὐδὲν ἡμῖν τούτων συμβέβηκεν κ. τ. λ. Dasselbe Citat, eingeführt mit der Formel: »es sagt das prophetische Wort« kehrt wieder in 2. Clem. 11. Nun finden wir Barn. 19, 5 das Gebot: οὐ μὴ διψυχήσῃς, πότερον ἔσται ἢ οὔ. Dem liegt in letzter Linie jedenfalls das im 1. und 2. Clemensbrief citierte Schriftwort zu Grunde. Allein Barn. 19, 5 ist ohne Zweifel nicht aus jener unbekannten apokryphen Schrift oder aus Clemens geschöpft, sondern wie wir annehmen dürfen aus Herm. Vis. III, 4, wo das Citat in derselben Zusammenziehung vorkommt wie bei Barnabas. Dort lesen wir nämlich: διὰ τοὺς διψύχους, τοὺς διαλογιζομένους ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, εἰ ἄρα ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν. Hier ist zweifellos der eine Teil vom andern abhängig. Man kann nun aber glaube ich fast mit Sicherheit behaupten, dass das Gebot bei Barnabas, das da unter vielen andern zusammenhangslos nebeneinandergestellten Geboten aufgezählt ist, nicht die Quelle des Hermas gewesen sein kann, denn bei ihm ist das Zurückgehen auf die auch bei Clemens angezogene Schriftstelle im ganzen Zusammenhang von Vis. III aufs beste begründet. Vor der διψυχία wird auch sonst bei Hermas, speziell in den Visionen, des öftern gewarnt und der Sinn des Worts bei Barnabas wird überhaupt erst aus Hermas recht klar. Das Verhältnis wird also umgekehrt aufzufassen, die Abhängigkeit wird auf seiten des Barnabasbriefs zu suchen sein. Es fehlt auch nicht an andern Spuren davon, dass der Verfasser von Barn. 17—20 auch sonst auf die Visionen des Hermas sich bezogen hat. Wenn es Vis. II, 2, 6. 7 heisst: ἐρεῖς οὖν τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας, ἵνα κατορθώσωνται τὰς ὁδοὺς αὐτῶν ἐν δικαιοσύνῃ ... ἐμμείνατε οὖν οἱ ἐργαζόμενοι τὴν δικαιοσύνην καὶ μὴ διψυχήσητε, ἵνα γένηται ὑμῶν ἡ πάροδος μετὰ τῶν ἁγγέλων τῶν ἁγίων, so erinnert das sehr an die Gegenüberstellung der zwei Wege des Lichts (der Gerechtigkeit) und der Finsternis, über welch' ersteren nach Barnabas 18, 1 Engel Gottes zum Voranleuchten gesetzt sind. Das βλέπετε τὴν κρίσιν τὴν ἐπερχομένην in Vis. III, 9 ist verwandt dem μνησθήσῃ ἡμέραν κρίσεως νυκτὸς καὶ ἡμέρας in Barn. 19, 10. Dem »geraden Weg des Herrn«, dessen Bewandeln identisch ist mit dem Halten seiner Gebote (Vis. III, 5) steht in Barn. 20 gegen-

über der »krumme Weg«. Endlich lässt auch das in Barn. 18, 2 Gesagte: »Denn wenn ich vom Gegenwärtigen und Zukünftigen euch schriebe, würdet ihr es nicht verstehen, weil es in Gleichnissen verborgen liegt« denken an das Gesicht vom Thurmbau in Vis. III, sofern diese Vision, wie ausdrücklich erklärt wird, Gleichnisse enthält und zwar Gleichnisse, welche sich auf das Gegenwärtige und Zukünftige beziehen.

Wir haben hier nur auf die 3 ersten Visionen des Hermas Bezug genommen. Denn diese sind, von kleinen Zusätzen abgesehen, nach unserer Ueberzeugung der älteste Bestandteil des Buchs [1]). Alles andere ist erst allmählich hinzugefügt, wenn auch wohl vom gleichen Verfasser, zuerst wohl die Mandata, die selbst wieder überarbeitet oder erweitert sind. Die Mandata, in der Form wie sie uns vorliegen, kennen bereits eine mit Barn. 17 oder 18—20 eng verwandte Relation der 2 Wege.

Was wir auf diesem verhältnismässig umständlichen, aber leider nicht zu vereinfachenden Weg gewonnen haben, ist die Erkenntnis, dass dem Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe der Barnabasbrief bekannt ist mit den c. c. 17—20, in welchen bereits sehr wahrscheinlich von den zur Zeit des römischen Clemens (Vis. II, 4) am Ende des ersten Jahrhunderts verfassten Visionen des Hermas, und von dem gegen 120 geschriebenen sogenannten ersten Clemensbrief Gebrauch gemacht ist. Dadurch werden wir bezüglich der Abfassung jener Briefe schon etwas tiefer ins zweite Jahrhundert hineingeführt als bloss durch die direkte Bezugnahme der Briefe auf den ersten Clemensbrief und dies wäre um so mehr der Fall, wenn der Anhang des Barnabasbriefs d. h. die c. c. 17 bezw. 18—20 selbst auf einem bereits bestehenden, die Ausführung über die zwei Wege enthaltenden Traktat beruhen würde.

Der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe hat nun aber auch selbst den Hirten des Hermas gekannt und zwar hat er gerade auch von den späteren Partien desselben Gebrauch gemacht. Schon das τέλος τὰ πράγματα ἔχει Magn. 5 vergleicht

1) Die nähere Begründung meines Urteils über die Komposition des Hermas wie die Rechtfertigung meiner über den Barnabasbrief ausgesprochenen Ansicht muss ich vorläufig schuldig bleiben.

sich, wie Zahn bemerkt, dem absoluten τέλος ἔχει in Herm. Vis. III, 8.

Dass in Eph. 14 die Worte ἐὰν τελείως — τέλος δὲ ἀγάπη auf Barn. 1, 5. 6 zurückgehen, haben wir bereits gesehen, wenn es aber dann weiter heisst: τὰ δὲ δύο ἐν ἑνότητι γενόμενα θεοῦ ἐστιν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκἀγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν, so erinnert das an Hermae Mand. VIII, wo es nach Betonung von πίστις (φόβος κυρίου) und ἀγάπη als des Ersten weiter heisst: εἶτα τούτων τὰ ἀκόλουθα ἄκουσον, χήραις ὑπηρετεῖν κ. τ. λ., wie auch nach Zahn's [1]) Bemerkung die dazwischen stehenden Worte: τούτων ἀγαθώτερον οὐδέν ἐστιν ἐν τῇ ζωῇ τῶν ἀνθρώπων wenigstens anklingen an Smyrn. 6: τὸ γὰρ ὅλον ἐστὶν πίστις καὶ ἀγάπη, ὧν οὐδὲν προκέκριται.

Zahn hat ferner hingewiesen auf die Berührung von Ephes. 7: οὓς δεῖ ὑμᾶς φυλάσσεσθαι ὄντας δυσθεραπεύτους· εἷς ἰατρός ἐστιν .... Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν und den in verwandtem Zusammenhang Smyrn. 4 vorkommenden Worten: τούτου δὲ ἔχει ἐξουσίαν Ἰησοῦς Χριστός mit Hermae Mand. IV, 11: περὶ δὲ τῆς προτέρας ἁμαρτίας ἔστιν ὁ δυνάμενος ἴασιν δοῦναι· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ ἔχων πάντων τὴν ἐξουσίαν (cf. Sim. 5, 7). Von mehr Gewicht ist die von Zahn hervorgehobene Uebereinstimmung des Ausdrucks in Ephes. 10, 1: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας und in Sim. VIII, 7, 2 (VIII, 10. 2; cf. auch VI, 2): ἔστιν αὐτοῖς ἐλπὶς μετανοίας. Da sich das Wort in Ephes. 10 auf die Nichtchristen bezieht, so hat Zahn mit Recht hier eine sachliche Berührung mit Vis. II, 2, 5 gefunden, wo den Heiden die Möglichkeit der Bekehrung offen gelassen ist bis zum letzten Tage.

Dem Satz Smyrn. 9: εὔλογόν ἐστιν λοιπὸν ἀνανῆψαι καί, ὡς ἔτι καιρὸν ἔχομεν, εἰς θεὸν μετανοεῖν ... ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ λατρεύει liegt wohl nicht, wie Zahn meint, Vis. II, 2 zu Grunde, sondern Sim. VI, 5, 2: ἡ ἀφροσύνη σου παράνομός ἐστι, καὶ οὐ θέλεις σου τὴν καρδίαν καθαρίσαι καὶ δουλεύειν τῷ θεῷ· βλέπε, φησί, μήποτε ὁ χρόνος πληρωθῇ καὶ σὺ ἄφρων εὑρεθῇς (cf. Sim. IX, 19. 21. 22. 23. 26).

Namentlich aber hat Zahn ein Abhängigkeitsverhältnis konstatiert zwischen Philad. 9: αὐτὸς ὢν θύρα τοῦ πατρός, δι'

1) Ignatius von Antiochien, Gotha 1873, S. 618 ff.

ἧς εἰσέρχονται Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ ἡ ἐκκλησία· πάντα ταῦτα εἰς ἑνότητα θεοῦ und Herm. Sim. IX. Zahn bemerkt mit Recht, dass man zu jener Stelle Joh. 10, 7. 9 ohne sonderlichen Nutzen vergleiche, denn die zu Gott oder zum Vater führende Thür sei Christus dort nicht, wohl aber Herm. Sim. IX, 12. Der Gedanke, dass durch Christus als die Thür die alttestamentlichen Frommen, ebenso wie die Apostel und die durch sie gesammelte Gemeinde zu Gott eingehen, welcher bei Ignatius als bekannte Wahrheit auftrete und daher ebenso wie der von der Auferweckung jener Frommen und Propheten durch Christus eine Ueberlieferung, eine vorangegangene Autorität voraussetze, sei der Hauptgedanke des neunten Gleichnisses. Dort werden von der grossen Menge von Christen aus allen Völkern, welche durch Christus als das Thor zu Gott eingehen (Sim. IX, 17 ff.) als besondere ihnen vorangehende Klassen unterschieden 10 + 25 gerechte Männer, 35 Propheten und Diener Gottes, 40 Apostel und Lehrer des Sohnes Gottes (Sim. IX, 15 f.). Genau diese Reihenfolge halte Ignatius ein und schon das Präsens εἰσέρχονται zeige, dass ihm diese zum Teil der Vergangenheit angehörigen Vorgänge als einheitliche Handlung vorschweben, wie sie nur im visionären Bild des Hermas sich dargeboten habe. Selbst die auffällige Bezeichnung der übrigen Christen ausser den Aposteln durch ἡ ἐκκλησία stamme aus Herm. Sim. IX, 18.

Ich meine weiter, dass auch die Stelle Ephes. 9: ὡς ὄντες λίθοι ναοῦ πατρός, ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν θεοῦ πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ Herm. Sim. IX zur Grundlage hat.

Da ist auch von einem Bau, nämlich vom Bau eines Thurms d. h. der Kirche die Rede, wofür die Steine aus der Tiefe emporgeholt und behauen und zubereitet werden. Das alles findet man allerdings auch in Vis. III, aber in Sim. IX dürfen, was in Vis. III nicht der Fall ist, die Steine nur durch die Jungfrauen d. h. die Kräfte des Sohnes Gottes durchs Thor gebracht und zum Thurmbau übergeben werden und dieser Zug entspricht dem διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ in der angezogenen Epheserstelle.

Endlich möchte ich noch darauf hinweisen, dass Philad. 3:

καὶ ὅσοι ἂν μετανοήσαντες ἔλθωσιν ἐπὶ τὴν ἑνότητα τῆς ἐκκλησίας καὶ οὗτοι θεοῦ ἔσονται ... μὴ πλανᾶσθε ... εἴ τις σχίζοντι ἀκολουθεῖ, βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομεῖ und Philad. 8: πᾶσιν οὖν μετανοοῦσιν ἀφίει ὁ κύριος, ἐὰν μετανοήσωσιν εἰς ἑνότητα θεοῦ sowohl was die Busse und ihre Gewährung, als was die Einheit der Kirche, als was die Erwähnung des Reiches Gottes betrifft, wie ein Auszug aus Sim. IX erscheint.

Die Abhängigkeit des Verfassers der 6 kleinasiatischen Briefe von Hermas und zwar speziell von Sim. IX ist, wie ich glaube, nach dem Vorgebrachten über jeden Zweifel erhaben. Wann ist nun Similitudo IX geschrieben? Hat man auch keinen Grund zu zweifeln, dass Hermas, wie der Verfasser des Kanons von Muratori erzählt, der Bruder des Bischofs Pius von Rom war, so ist doch gewiss die Angabe, dass der Pastor Hermae unter dem Episkopat des Pius geschrieben sei, unhaltbar. Der Verfasser des Kanon von Muratori hat ein Interesse daran, den Hirten in der Zeit herabzudrücken. Der Hirte ist wie bereits bemerkt wurde, aller Wahrscheinlichkeit nach früher geschrieben und jedenfalls nicht auf einmal, sondern allmählich entstanden. Similitudo IX z. B. ist nichts anderes als eine Neubearbeitung von Vis. III. Das zeigt nicht nur eine Vergleichung beider Stücke völlig deutlich, sondern das ist auch im Eingang von Sim. IX geradezu gesagt in den Worten: »Ich will dir alles zeigen, was dir der hl. Geist zeigte, der in der Gestalt der Kirche mit dir redete.« Für die Bestimmung der Abfassungszeit von Similitudo IX haben wir eine Handhabe in § 28. Wenn es da heisst: »Alle die vor die Obrigkeit geführt und verhört wurden und nicht verläugneten sondern willig litten, diese sind weit angesehener bei dem Herrn (cf. auch das Vorhergehende und Folgende), so wird damit deutlich auf eine Verfolgung gewiesen, wie sie seit Trajan im Schwange ist. Der Sturm ist im Augenblick vorbei, aber er kann wiederkommen, darum an die, welche geschwankt haben, die Mahnung: »Bekennet, dass ihr einen Herrn habt, damit ihr nicht wegen Verläugnung ins Gefängnis abgeliefert werdet.« An Trajans Zeit selbst werden wir zunächst zu denken haben. Dazu passen auch die in Similitudo IX vorausgesetzten Verfassungzustände. Vom monarchischen Episkopat ist noch keine Rede. Episkopen und Diakonen repräsen-

tieren das Kirchenregiment (§ 27). Auf die Zeit der Apostel und Lehrer sieht der Verfasser als auf eine im wesentlichen vergangene zurück (§ 16 und 25). Leute die Lehrer sein wollen giebts zwar noch, aber der Verfasser weiss von diesen nur Ungünstiges zu sagen, ihre thörichte Einbildung und Selbstgefälligkeit zu tadeln (§ 22). Einmal ist auch von Bosheitslehrern die Rede, aber es wird von ihnen noch wenig Aufhebens gemacht, ein Zeichen, dass wir in Similitudo IX noch vor dem mächtigen Aufkommen der Gnosis unter Hadrian stehen. Similitudo IX müssen wir somit jedenfalls in die zweite Hälfte bezw. ans Ende der Regierung Trajans setzen. Dann aber ist für die kleinasiatischen Ignatiana, die Similitudo IX bereits kennen und verwerten, der Anfang der Regierung Hadrians der terminus a quo.

Auf ein ähnliches Resultat führt uns das Verhältnis der 6 kleinasiatischen Ignatiana zu dem Philipperbrief des Polykarp. Wir haben bereits gezeigt, dass dieser Brief kein ursprüngliches Zeugnis für die Briefe des Ignatius enthält und die Vermutung ausgesprochen, dass er vielmehr älter sein dürfte als diese. Der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe hat den Philipperbrief bereits gekannt und zum Vorbild genommen. Die Mahnung des Polykarpusbriefs »unterthan den Presbytern und Diakonen wie Gott und Christo« enthält bereits das Motiv, das dann der Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiana variiert und ausspinnt in der Mahnung: »Unterthan dem Bischof, den Presbytern und Diakonen (Pol. 6) oder: Haltet euch an den Bischof, das Presbyterium und die Diakonen (Phil. 7)! Eins mit Gott trachtet alles zu thun, indem der Bischof den Vorsitz führt an der Stelle Gottes, die Presbyter an der Stelle des Apostelrats und Diakonen ... geachtet werden als im Dienst Jesu Christi (Magn. 6) etc. etc. Es ist undenkbar, dass von diesen scharf zugespitzten die monarchische Stellung des Bischofs mit allem Nachdruck betonenden Ermahnungen der Ignatiusbriefe jene einfache, die Unterscheidung von Bischof und Presbytern völlig verwahrlosende Mahnung des Polykarpusbriefes abhängig sein sollte. Nur das umgekehrte Verhältnis lässt sich annehmen. Aehnlich stehts mit dem andern Hauptthema der Briefe, mit der Warnung vor der Härese, besonders vor dem Doketismus. Auch hiefür gibt

der Polykarpusbrief den Ton an. Denn jeder, heisst es da in § 7, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist, der ist ein Widerchrist und wer nicht Zeugnis ablegt für das Kreuz, ist aus dem Teufel etc. Dieses Thema hat der Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiusbriefe ausgeführt (cf. besonders Trall. 9. 10 und Smyrn. 2—6). Wird Polyk. ad Phil. 6 (Schluss) gewarnt vor solchen, die heuchlerisch den Namen des Herrn tragen, so Ign. ad Ephes. 7 vor solchen, die trügerisch den Namen Christi zur Schau tragen. Im übrigen sind noch folgende Berührungen zu konstatieren. Polykarp nennt die durch Philippi transportierten Gefangenen τοὺς ἐνειλημμένους τοῖς ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς, ἅτινά ἐστιν διαδήματα τῶν ἀληθῶς ὑπὸ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐκλελεγμένων. In offenbarer Nachahmung davon sagt der Verfasser der Ignatiusbriefe mit Bezug auf seine eigenen Fesseln Eph. 11: τὰ δεσμὰ περιφέρω, τοὺς πνευματικοὺς μαργαρίτας. Das ἁγιοπρεπέσιν δεσμοῖς des Polykarpusbriefes steigert der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe wiederum von seinen eigenen Fesseln sprechend in Smyrn. 11 zu θεοπρεπεστάτοις δεσμοῖς.

Der ganze Paragraph Eph. 12 hat sein Vorbild in § 3 (Anfang) und § 11 (Mitte) des Polykarpusbriefes. Die Ermahnungen, die Polykarp im § 4 seines Briefs den Philippern gibt, scheint der Verfasser unserer Briefe in seinem Brief an Polykarp zu verwerten. So scheint die Mahnung Polykarps, sich mit der Rüstung der Gerechtigkeit zu waffnen, ausgesponnen zu sein in Ign. ad Pol. 6 (2. Hälfte). Zu den Ermahnungen Polykarps betreffs der Frauen und Witwen finden sich Parallelen in Ign. ad Pol. 4 und 5.

Mit der von Polykarp an die Presbyter gerichteten Ermahnung hinsichtlich der Sorge für die Verirrten, Kranken, Witwen, Waisen, Armen ist wenigstens verwandt das von Ignatius Smyrn. 6 (Schluss) Gesagte.

Die Zusammenstellung »der Apostel, die das Evangelium gepredigt und der Propheten, die im voraus die Barmherzigkeit des Herrn verkündigt haben« und zwar in der Weise, dass die Apostel mit dem Evangelium vorangehen, findet sich im Polykarpusbrief § 6 (Schluss) und kehrt in unsern Briefen des öftern wieder (cf. Philad. 5. 9; Smyrn. 5. 7). Werden im Polykarpus-

brief (§ 4) die Witwen ein Altar Gottes genannt, so wird in den Ignatiusbriefen (Eph. 5; Trall. 7; Philad. 4) der Ausdruck in ähnlicher Weise übertragen auf die Gemeinde, bezw. deren Versammlung.

Die Gemeinde zu Philippi wird von Polykarp (§ 11) ein σῶμα genannt, Ignatius wendet auf die Gemeinde zu Antiochien den Ausdruck σωματεῖον an. Polykarp wünscht in seinem Brief an die Philipper (§ 12): der Herr gebe ὑμῖν κλῆρον καὶ μερίδα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ καὶ ἡμῖν μεθ' ὑμῶν, ebenso wünscht Ignatius Eph. 11: ἵνα ἐν κλήρῳ Ἐφεσίων εὑρεθῶ τῶν χριστιανῶν.

Es ist, meinen wir, wohl begründet, wenn wir auf Grund des Vorgebrachten annehmen, dass der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe auf den Polykarpusbrief Rücksicht genommen hat. Das entspricht auch ganz den Verhältnissen. Polykarp ist zur Zeit unseres Briefschreibers bereits eine allbekannte und anerkannte, sehenswürdige Grösse. Darum erklärt er selbst in seinem Brief an Polykarp (§ 1), dass er voll Preises sei, dass er seines vollkommenen Antlitzes gewürdigt worden. Zahn [1]) urteilt auch ganz richtig, wenn er sagt: Auf ihn (Polykarp) als eine weit über die Grenzen seiner Gemeinde hochangesehene Persönlichkeit stützt sich Ignatius, indem er sich den Gemeinden von Ephesus und Magnesia durch die Mitteilung zu empfehlen meint, dass er mit Polykarp in liebevollem Verkehr stehe. Kein Wunder wenn er auch den Polykarpusbrief, den er vielleicht während seines Aufenthalts zu Smyrna zu lesen bekommen, zum Vorbild nimmt. Er bewundert Polykarp, aber er will's ihm auch gleichthun, in welchem Bestreben er sich selbst zu der Unbescheidenheit versteigt, dem Polykarp Ermahnungen zu geben [2]).

Fragen wir nun, wann Polykarp seinen Brief an die Philipper geschrieben hat, so darf man es wohl als zugestanden betrachten, dass der Verfasser den ersten Petrusbrief gekannt hat (Phil. 1, 3 vgl. mit 1 Pe. 1, 8, und 1 Pe. 1, 13; Phil. 2, 1 vgl. mit 1 Pe. 3, 21. 22 und 4, 5; Phil. 2, 2 vgl. mit 1 Pe. 3, 9; Phil. 3, 3 (Schluss) vgl. mit 1 Pe. 4, 8; Phil. 6, 3 vgl. mit 1 Pe.

1) Forschungen IV. S. 256.
2) cf. Brief an Polykarp.

1, 10. 12; Phil. 7, 2 vgl. mit 1 Pe. 4, 7; Phil. 8, 1 vgl. mit 1 Pe. 2, 22—24; Phil. 8, 2 vgl. mit 1 Pe. 4, 14. 16 und 2, 21) Phil. 10, 2 vgl. mit 1 Pe. 2, 12. Ganz sicher aber ist, dass in dem Polykarpusbrief durchgehend der erste Clemensbrief berücksichtigt ist. Wenn also Polykarp in seinem Brief an die Philipper eine Schrift aus den letzten Jahren Trajans und eine andere, in welcher die letztere selbst bereits benützt ist, berücksichtigt, dann wird uns dadurch zum mindesten die Mitte der Regierung Hadrians als die Zeit angewiesen, vor welcher der Polykarpusbrief in keinem Fall geschrieben sein kann.

Die 6 kleinasiatischen Briefe des Ignatius aber, die den Philipperbrief des Polykarp bereits voraussetzen, können dann frühestens in der zweiten Hälfte der Regierung Hadrians geschrieben sein.

Alles Bisherige zusammenfassend meinen wir sagen zu können: zwischen 130 und 155 muss die Abfassung der 6 kleinasiatischen Ignatiana gesucht werden.

Die Richtigkeit dieses Resultats können wir durch einige weitere Erwägungen sicher stellen. Nach den ignatianischen Briefen besteht der monarchische Episkopat in Syrien d. h. in Antiochien und Umgebung (Philad. 10) und in Kleinasien zu Recht. Von welchem Zeitpunkt ab dürfen wir solche Verfassungsverhältnisse, bei welchen zwischen dem Bischof, den Presbytern und Diakonen eine deutliche und scharfe Grenze gezogen ist, voraussetzen? Nach dem ersten Clemensbrief und dem Hirten des Hermas hat der monarchische Episkopat in Rom und wohl im Westen überhaupt unter Trajan noch nicht bestanden. In Rom ist der monarchische Episkopat frühestens unter Hadrian aufgekommen. Irenäus nennt, obgleich er die Reihe der römischen Bischöfe bis zu den Aposteln zurückführt, dennoch (bei Besprechung der Passahfrage Eus. hist. eccl. V, 24) als die Presbyter, welche vor Soter der römischen Kirche vorstanden, nur den Anicetus, Pius, Hyginus, Telesphorus, Xystus. Ueber Xystus, der unter Hadrian anzusetzen ist, geht Irenäus nicht zurück. Und dies dürfte seinen Grund darin haben, dass er doch ein Bewusstsein davon hat, dass die früheren Presbyter nicht ebenso eine monarchische Stellung einnahmen wie die späteren [1]).

1) Auf die Stelle ist um so mehr Gewicht zu legen, als sie in einem

Nicht unwahrscheinlich also ist, dass an den Namen des Xystus die Verfassungsänderung sich knüpft, ohne dass man ihn darum mit der Tradition von 119—128 als monarchischen Bischof braucht regieren zu lassen. Hat sich die Gemeindeverfassung in Kleinasien anders entwickelt? Lightfoot [1]) sucht zu beweisen, dass in Kleinasien der monarchische Episkopat schon seit dem Ausgang des apostolischen Zeitalters bestand. Er beruft sich dafür in erster Linie auf Irenäus (adv. Haer. III, 3) der von Polykarp sagt: ὑπὸ ἀποστόλων κατασταθεὶς εἰς τὴν Ἀσίαν ἐν τῇ ἐν Σμύρνῃ ἐκκλησίᾳ ἐπίσκοπος, ὃν καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ. Harnack [2]) hat gegen diese Berufung Lightfoots auf Irenäus treffend bemerkt, dass derselbe Irenäus eine Liste der römischen Bischöfe mitteilt, die von Paulus und Petrus bis Eleutherus reicht und erklärt, dass Linus von den Aposteln zum Bischof eingesetzt ist. Dies ist aber entschieden unrichtig und darum ist auf die gleichartige Angabe des Irenäus in Betreff des Polykarp ebenfalls nicht im geringsten zu vertrauen. Der Hinweis auf die persönliche Bekanntschaft des Irenäus mit Polykarp ändert daran nichts. Irenäus war auch persönlich in Rom gewesen und hat darum doch über die römischen Bischöfe Ansichten ausgesprochen, die historisch ungenau sind. Sehr mit Recht macht Harnack geltend, dass mit denselben Mitteln, mit denen hier Lightfoot die apostolische Einsetzung des monarchischen Episkopats beweise, das ganze System des Katholizismus in das apostolische Zeitalter sich hineintragen lasse. Polykarp wird von den Tagen des kleinasiatischen Johannes ab mit einer gewissen ἐπισκοπὴ in Smyrna betraut d. h. an der Leitung der Gemeinde daselbst irgendwie beteiligt gewesen sein. Diese ἐπισκοπὴ war zunächst etwas ganz anderes als der monarchische Episkopat, den er zuletzt bekleidete. Aber da diese seine spätere Stellung aus seiner früheren herauswuchs, so konnte man, wenn man die Unterschiede, die dabei in Be-

---

Brief des Irenäus an den römischen Bischof Victor vorkommt. Da darf man schon etwas genauere Angaben über den römischen Episkopat erwarten.

1) Ign. Vol. I, p. 389 sq.

2) Expositor, January 1886, p. 18: Vom Expositor ist mir das Dezemberheft 1885 und das Januarheft 1886 zugänglich.

tracht kamen, speziell der Unterschied zwischen ἐπίσκοποι (πρεσβύτεροι) und ἐπίσκοπος, als unwesentlich übersah, mit einem Schein von Recht sagen, Polykarp sei von den Aposteln zum Bischof bestellt worden.

Das Zeugnis des ephesinischen Bischofs Polykrates [1]), auf das sich Lightfoot in zweiter Linie beruft, beweist ebenfalls nicht, was es nach Lightfoot beweisen soll. In dem Schreiben, das Polykrates c. 195 p. Chr. anlässlich des Passahstreits an den römischen Bischof Victor gerichtet hat, versichert derselbe gelegentlich, dass vor ihm schon 7 seiner Verwandten Bischöfe gewesen seien. Indem Funk [1]) dem Polykrates zur Zeit seines Schreibens bereits eine zehnjährige Amtsführung zuweist und für jeden seiner Verwandten eine zwölfjährige in Anspruch nimmt, stellt er das Bestehen des Episkopats in Ephesus schon für die Jahre 103—110 fest. Allein was ist auf diese Rechnung zu geben? Mit besserem Recht könnten wir darauf weisen, dass die 7 Verwandten des Polykrates gerade den 7 Vorgängern seines römischen Zeitgenossen Victor entsprechen, womit wir auf die Zeit des Xystus d. h. Hadrians geführt würden. Allein wir bemerken, dass jede bestimmte Rechnung eine zweifelhafte Sache ist und möchten überdies fragen, ob Polykrates hier überhaupt zwischen ἐπίσκοπος und ἐπίσκοποι scharf unterscheidet.

Ganz ohne Gewicht sind die Zeugnisse des Clemens von Alexandrien und des Muratorischen Fragments, zu welchem Lightfoot ferner seine Zuflucht nimmt. Das erstere besteht in der Stelle Quis Div. Salv. 42 (p. 959 Potter): ἄκουσον μῦθον, οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον, ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ... μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλήρῳ ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων. Der Wert oder vielmehr Unwert dieser Stelle ist schon dadurch genügend gekennzeichnet, dass sie zu der Erzählung von Johannes und dem Jüngling, (Eus. hist. eccl. III, 23) der unter die Räuber geraten war, gehört.

---

1) Eus. hist. eccl. V, 24.

2) Die Echtheit der ignat. Briefe, Tübingen, Laupp, 1883. S. 58.

Man braucht diese Erzählung nur zu lesen, um zu wissen, dass man es mit einer Sage zu thun hat, mit einer Sage, die selbst wenn man einen historischen Kern darin anerkennen wollte, jedenfalls in allen Besonderheiten keinerlei Vertrauen verdient. Harnack hat speciell auf die in jener Stelle gemachte Unterscheidung von Clerus und Laien gewiesen, die da völlig unhistorischer Weise bereits in die Tage des Apostels Johannes hineingetragen wird. Aus der oben mitgeteilten Stelle lernen wir nichts weiter kennen als die Art und Weise, wie man sich am Ende des zweiten Jahrhunderts die Wirksamkeit eines Apostels vorstellte.

Aehnlich stehts mit dem von Lightfoot herbeigezogenen Zeugnis des Muratorischen Fragments. Die Stelle, die hier in Betracht kommt, lautet: Johannes ex discipulis cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit etc. Auch diese Worte sind ein Bestandteil einer Legende und zwar einer handgreiflich tendenziösen Legende. Wenn nämlich da erzählt wird, Johannes habe auf Anmahnung seiner Mitapostel und Bischöfe diese aufgefordert, mit ihm zu fasten und auf eine Offenbarung zu warten und dass dann dem Andreas die Offenbarung zu Teil geworden sei, Johannes solle unter seinem Namen, aber unter der Zusicht aller alles d. h. das ganze Leben Jesu beschreiben, so ist, wenn man dazu die aus dieser Erzählung gezogenen Folgerungen über die wesentliche Uebereinstimmung der 4 Evangelien und die Zuverlässigkeit des vierten in Betracht zieht, die Absicht offenbar die, das Johannesevangelium gegenüber den Angriffen, die auf dasselbe gemacht wurden, durch die Autorität der Apostel und der Kirche zu decken. Es ist eine rein erfundene Geschichte, die hier erzählt wird und dabei ist noch die Frage, ob die episcopi, die neben den condiscipuli in die Erzählung gar nicht hereinpassen, ein ursprünglicher Bestandteil derselben sind. So wie hier Johannes als eine Art von Metropolitan von Kleinasien vorgestellt wird, so mag man sich ihn am Anfang des dritten Jahrhunderts, der Zeit der Entstehung des Muratorischen Fragments, auf Grund sich damals anbahnender Verhältnisse vorgestellt haben.

Sehen wir also von diesen Zeugnissen ab und lassen wir ebenso die der verschiedensten Deutung fähigen, zeitlich schwer

zu fixierenden Pastoralbriefe zur Seite, so findet sich die erste Spur vom Bestehen des monarchischen Episkopats in Kleinasien, wie wir glauben, in den Sendschreiben der Apokalypse. Die ἄγγελοι, die da durch den Mund eines Menschen die Weisung Christi empfangen, können nicht als wirkliche Engel sondern nur als Menschen, als Personen vorgestellt werden, in welchen sich die Gemeinden als in ihrem Haupte zusammenfassen. Gemeindebeamte mit dem Titel ἄγγελοι hat es nicht gegeben. Aber alt- und neutestamentliche Stellen (Mal. 2, 7; Gal. 4, 14) führen darauf, unter dem ἄγγελος den Lehrer und Leiter der Gemeinde zu verstehen. Als die verantwortlichen Vorsteher der Gemeinden erscheinen die ἄγγελοι in den Sendschreiben der Apokalypse und da an der Spitze jeder Gemeinde nur ein ἄγγελος gedacht ist, bleibt die Beziehung auf den Bischof unabweisbar. Die Bischöfe der betreffenden kleinasiatischen Gemeinden zur Zeit des Apokalyptikers sollen sich in den ἄγγελοι getroffen fühlen und doch soll durch Vermeidung des Namens ἐπίσκοπος und die Anwendung des im Zusammenhang der Apokalypse sich nahelegenden Namens ἄγγελος von der Gegenwart abgelenkt und der Eindruck festgehalten werden, dass hier wirklich der erhöhte Christus durch den Mund des Apostels Johannes rede. Daraus, dass man die ἄγγελοι als Bischöfe auffasste, aber als Bischöfe zur Zeit des Apostels Johannes, dürfte es sich zu einem guten Teil erklären, dass man, wie wir sahen, am Ende des zweiten Jahrhunderts und im Anfang des dritten den Apostel Johannes sich vorstellte als umgeben von einer Schaar kleinasiatischer Bischöfe. Die Sendschreiben der Apokalypse, die mit der Hauptmasse der letzteren nur lose verbunden sind, sind keineswegs apostolischen Ursprungs, sondern gehören einer erheblich späteren Zeit an. Die Thatsache, dass darin unter dem Namen Nikolaiten, wie schon Clemens von Alexandrien gesehen hat, die unter Hadrian auftretenden Karpokratianer bekämpft sind [1]), weist uns wie bereits bemerkt die Zeit Hadrians und zwar wohl die zweite Hälfte seiner Regierung als die Entstehungszeit der Sendschreiben an.

Nach Lightfoots Meinung hätten wir auch im Philipper-

1) cf. meine Entstehung der Apokalypse 2. Aufl. 1885. S. 35 ff.

brief des Polykarpus ein Zeugnis für das Bestehen des monarchischen Episkopats. Aus dem Umstand, dass es im Eingang heisst: Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι, schliesst Lightfoot, dass wir hier ganz dasselbe haben, was in den Ignatiusbriefen (Philad. 8) ausgedrückt ist mit den Worten συνέδριον τοῦ ἐπισκόπου. Nun unterliegt es allerdings keinem Zweifel, dass man diese Vorstellung in jenen Worten finden kann, aber sicher ist das, wie auch Harnack [1]) anerkennt, keineswegs. Man kann aus jenen Worten auch herauslesen, dass Polykarp mit den andern Presbytern auf einer Linie steht und in ihrem Auftrag den Brief verfasst hat. Aber man wird allerdings mit Lightfoot anerkennen müssen, dass die Worte Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι der Annahme, dass Polykarp den andern Presbytern übergeordnet war, überwiegend günstig sind. Allerdings ist es weiterhin auffallend, dass im Briefe selbst, ohne dass zwischen Bischof und Presbytern unterschieden würde, nur von Presbytern und Diakonen geredet und die Mahnung erteilt wird: Unterthan den Presbytern und Diakonen wie Gott und Christo (§§ 4—6). Allein dies lässt sich auch daraus erklären, dass in Philippi augenblicklich die Stelle des leitenden Presbyters vakant war (cf. § 11) oder daraus, dass man in Philippi den monarchischen Episkopat noch nicht hatte. Und dies ist nicht einmal die einzig mögliche Erklärung. Polykarps Bescheidenheit oder Festhalten an alter Gewohnheit erklärt dies ebenso. Polykarp wird nicht darauf erpicht gewesen sein, den Unterschied zwischen Bischof und Presbytern ausdrücklich und nachdrücklich hervorzuheben, sondern Bischof und Presbyter als zu einer Kategorie gehörend betrachtet und im Bischof eben den Primus inter pares gesehen haben. Und dies wäre besonders wohl verständlich, wenn zur Zeit des Polykarpusbriefes der monarchische Episkopat in Kleinasien erst kurze Zeit bestand. Man hat also überwiegende Gründe, um anzunehmen, dass Polykarp zur Zeit seines Schreibens an die Philipper in Smyrna die Stellung inne hatte, die durch die Bezeichnung ἐπίσκοπος im Unterschied von den πρεσβύτεροι gekennzeichnet wird.

Zweifellos festgestellt und in seiner überragenden Stellung

1) Expositor, January 1886, p. 18. Anm. 1.

scharf gezeichnet ist der monarchische Episkopat in den Ignatiusbriefen. Aber gerade dass die monarchische Stellung des Bischofs hier so nachdrücklich eingeschärft und dass zugestanden wird, dass viele thatsächlich um den Bischof sich nichts bekümmern (Magn. 4, cf. auch die Ermahnungen, die in Smyrn. 8 noch für nötig gehalten werden) und dass der Mangel besonderer charismatischer Begabung und ehrwürdigen Alters seine Stellung und Geltung unter Umständen bedrohen kann (Eph. 6; Magn. 3), zeigt, dass zur Zeit der Ignatiusbriefe der monarchische Episkopat noch eine verhältnissmässig junge Institution ist, die sich noch nicht fest genug eingelebt und eingebürgert hat.

Also für das Bestehen des monarchischen Episkopats in Kleinasien vor der Zeit Hadrians lässt sich kein einziges stichhaltiges Zeugnis anführen. Erst in Schriften, die von der zweiten Hälfte der Regierung Hadrians ab verfasst sind, finden sich Spuren und Zeugnisse davon, dass die Gemeinden unter einem Oberhaupt oder Bischof stehen. Und es ist bemerkenswert, dass gerade auch in den Ignatiana, d. h. derjenigen Quelle, welche den monarchischen Episkopat als eine so gut wie allgemein zu Recht bestehende Einrichtung unzweideutig bezeugt, immer noch Anzeichen davon sich finden, dass der monarchische Episkopat eine noch keineswegs eingewurzelte, vielmehr verhältnismässig junge Ordnung ist.

Soweit die in den Ignatiusbriefen bekämpften Irrlehren Anhaltspunkte für die chronologische Bestimmung der Briefe gewähren, können sie nur dazu dienen, die bisher gefundenen Resultate zu bestätigen und genauer zu fixieren. Wir stehen dabei zunächst vor der Frage, ob man es in den Ignatiusbriefen mit einer oder zwei verschiedenen Irrlehren zu thun hat. Diese Frage ist wie wir glauben mit Bestimmtheit dahin zu entscheiden, dass die judaistische und die gnostisch-doketische Irrlehre auseinandergehalten werden müssen [1]). In den

1) So mit Ritschl (Entstehung der altkath. Kirche 2. Aufl. S. 453 ff), Hilgenfeld (Apost. Väter S. 226 ff., Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874, S. 112 ff.), Pfleiderer (Urchristenthum S. 833), Harnack (D. G. 2. Aufl. I, S. 254 Anm. 2) gegen Lipsius (Ztschr. f. hist. Theol. 1856, S. 31 ff.), Zahn (Ign. v. Ant. S. 356 ff.), Lightfoot (Ign. I. p. 363 ff.).

Briefen nach Ephesus, Tralles und Smyrna ist nur von der letzteren die Rede. Im Brief nach Philadelphia scheint in den ersten 5 Paragraphen ebenfalls auf diese Irrlehre hingewiesen zu sein, während mit § 6 zur Warnung vor einer andern, vor dem Judaismus, übergegangen wird. Der Brief nach Magnesia beschäftigt sich wesentlich mit dieser soeben genannten Irrlehre, während nur kurz und beiläufig der gnostisch-doketische Irrtum gestreift wird. Vereinigt man die beiden Irrlehren zu einer, so kommt etwas heraus, was in sich nicht zusammenstimmt und historisch in der Luft schwebt.

Den Judaismus nun können wir ausser Spiel lassen. Von ihm aus sind keine Schlüsse zu ziehen, die für die nähere Datirung unserer Briefe von Wert wären. Dieser Judaismus lässt sich ebensogut lange vor als erst zur Zeit des Justinus unterbringen.

Eher bietet die in den Briefen bekämpfte gnostische speciell doketische Irrlehre eine Handhabe. Wir haben es hier mit Leuten zu thun, welche leugneten, dass Christus ein aus Maria geborener Mensch von Fleisch und Blut gewesen sei, der wahrhaft gelitten habe, gestorben und auferstanden sei. Seine Menschheit, sein Leiden und Sterben sei nur Schein gewesen (Eph. 7; Trall. 9, 10; Smyrn. 2—6). Demgemäss erkennen diese Irrlehrer auch die Eucharistie nicht als das Fleisch Christi an, das für unsere Sünden gestorben und durch Gottes Güte auferweckt ist (Smyrn. 7) und scheinen auch bei den Gläubigen nicht eine fleischliche, sondern nur eine pneumatische Auferstehung anzunehmen (Smyrn. 12). Unser Briefschreiber verheisst diesen Leuten keinen Anteil an der Auferstehung (Smyrn. 7), vielmehr zur Strafe ein ihrer Lehre entsprechendes körperloses und dämonisches d. h. gespensterhaftes Dasein (Smyrn. 2). Es scheinen umherziehende Missionare zu sein, die den Samen jener Irrlehre auszustreuen suchen (Eph. 9), Leute von vertrauenerweckendem Auftreten (Pol. 3), die trügerisch den Christennamen führen (Eph. 7), vor denen man aber zu fliehen hat, wie vor den gefährlichen Bissen toller Hunde und wilder Tiere (Eph. 7; Smyrn. 4). Ihr Mangel an christlicher Nächstenliebe zeigt ihr wahres Wesen (Smyrn. 6).

Dass man es mit Gnostikern zu thun hat, darauf weist schon die Disputiersucht, die ihnen zugeschrieben wird (Smyrn. 8).

Eine noch deutlichere Andeutung ihres gnostischen Charakters scheint in der Frage (Eph. 17) enthalten zu sein: διὰ τί δὲ οὐ πάντες φρόνιμοι γινόμεθα λαβόντες θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός; τί μωρῶς ἀπολλύμεθα, ἀγνοοῦντες τὸ χάρισμα, ὃ πέπομφεν ἀληθῶς ὁ κύριος;

Eine bestimmte Antwort auf die Frage zu geben, wer nun eigentlich diese Irrlehrer sind, d. h. mit welcher anderweit uns bekannten Erscheinung sie in Zusammenhang zu bringen bezw. zu identifizieren sind, ist nun allerdings keine so einfache Sache. Schon in den johanneischen Briefen lesen wir: Denn viele Irrlehrer sind ausgegangen in die Welt, die nicht bekennen Jesus Christus, wie er kommt im Fleische; dies ist der Irrlehrer und der Antichrist (2 Joh. 7; cf. 1 Joh. 4, 1 ff.). Es liegt nahe, hier vorzüglich an Cerinth zu denken. Allein der Doketismus unserer Briefe lässt sich von der Lehre Cerinths aus nicht erklären.

Zum Teil mit Benützung der Worte der Johannesbriefe, aber mit weiteren neuen Zügen zeichnet dann Polykarp in seinem Brief an die Philipper eine gefährliche doketische Irrlehre seiner Zeit: Denn jeder, der nicht bekennt, dass Jesus Christus im Fleische gekommen ist, der ist ein Antichrist, und wer nicht bekennt das Zeugnis des Kreuzes, ist aus dem Teufel, und wer die Aussprüche des Herrn seinen eigenen Wünschen entsprechend verdreht und sagt, es gebe keine Auferstehung und kein Gericht, der ist der Erstgeborene des Satans (c. 7). Die Worte καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, wie Lightfoot [1]) will, in libertinistischem Sinn auszulegen, ist ebenso unzulässig wie eine derartige Auslegung der Worte ἄλλα τινὰ πράσσοντες ἀνάξια θεοῦ in Ign. ad Eph. 7. Wie Zahn [2]) an letzterer Stelle den Ausdruck viel zu gemässigt findet, als dass er in dem bezeichneten Sinne gedeutet werden dürfte, so müssen wir in Betreff der ersteren Stelle dasselbe geltend machen. Die ἐπιθυμίαι dort sind nicht die Begierden im spezifisch unsittlichen Sinn, sondern drücken das subjektiv Willkürliche und Unzulässige des Massstabs aus, der bei der Verdrehung der Worte des Herrn angewandt wird.

1) Ign. I, p. 586.
2) a. a. O. S. 367.

Eine Vergleichung der von Polykarp gekennzeichneten Irrlehre mit derjenigen, welche die Ignatiusbriefe bekämpfen, ergibt eine völlige Uebereinstimmung. Leugnung, dass Christus wahrer Mensch gewesen sei und wahrhaft am Kreuz gelitten habe und gestorben sei, Leugnung der Auferstehung des Leibs und — was notwendig damit zusammenhängt, wenn es gleich nur im Polykarpusbrief ausdrücklich gesagt ist — des Gerichts sind die gemeinsamen Hauptzüge. Ein derartiger Doketismus nun findet sich bei Satornil, er findet sich aber auch bei Marcion und wenn man sich alles vergegenwärtigt, wird man mit aller Wahrscheinlichkeit die Lehre Marcions für diejenige halten müssen, die durch Polykarp und durch den Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiana bekämpft wird. Gegen Satornil kann man schon das geltend machen, dass der Verfasser der Ignatiana keinerlei Andeutung davon macht, dass die Irrlehrer, vor denen er die kleinasiatischen Gemeinden warnen muss, für ihn alte Bekannte von Antiochien her sind. Man hat es mit einer Erscheinung zu thun, die dem Briefschreiber erst in Asien entgegengetreten ist (Eph. 9; Smyrn. 5). Speziell auf Marcion aber weist eine Reihe von Momenten. Marcion hat die Geburt und die wahre Menschheit des Erlösers verwerfend diesen in einem Scheinkörper im 15. Jahr des Tiberius vom Himmel herabkommen, in Judäa auftreten und durch die weltherrschenden Engel gekreuzigt werden lassen, ohne dass ihn, den Unkörperlichen, das Leiden und Sterben wirklich getroffen hätte. Marcion hat die Auferstehung des Leibs verworfen, nur die Seelen der Gläubigen am Heil teilnehmen lassen und das Gericht jedenfalls in der Theorie abgelehnt. Dass Polykarp und der Verfasser der Ignatiana marcionitische Irrlehrer im Auge haben, dafür scheint uns aber insbesondere zu sprechen die Thatsache, dass beide diese Leute schildern als solche, die den Christennamen zur Schau tragen d. h. entschieden für sich in Anspruch nehmen. Das lässt sich gerade bei Marcion, der mitten im Christentum seine Stellung nehmen wollte, gut begreifen, nicht ebenso bei andern Gnostikern, in deren Systemen das Christentum durch fremde heidnische Elemente und phantastische Spekulationen bis zur Unkenntlichkeit entstellt war. Gerade die eminent christliche Tendenz der Lehre Marcions und die ernste

Lebenshaltung, die er forderte, erklären es auch, dass der Verfasser der Ignatiana vor dem vertrauenerweckenden Auftreten und Wesen der Irrlehrer warnen muss (Pol. 3; Phil. 2). Unter diesen Umständen war auch die Gefahr der Ansteckung, wie dies in den Ignatiusbriefen vorausgesetzt wird, besonders gross und von Marcion aus versteht sich auch am besten die Propaganda, die für die Irrlehre getrieben wird, da Marcion seit seinem bald nach 140 erfolgten Bruch mit der Kirche eine lebhafte und ausgedehnte Missionsarbeit in seinem Sinne eröffnete. Nur gegenüber einer Erscheinung, wie wir sie in Marcion vor uns haben, stellen sich auch die energischen Mahnungen des Verfassers der Ignatiana zum Zusammenhalt und Zusammenschluss der Gemeinden als völlig gerechtfertigt dar. Denn gerade bei Marcions Unternehmen hat es sich um den keineswegs erfolglosen Versuch der Stiftung einer marcionitischen Kirche neben der Grosskirche gehandelt. Eher als auf irgend einen andern Gnostiker weist auf Marcion der Vorwurf willkürlicher Verdrehung der Logia des Herrn. Das lässt sich nur verstehen von einem Irrlehrer, der seinen Standpunkt im Christentum selbst nahm. Selbst an einer polemischen Berücksichtigung von Marcions Verwerfung von Gesetz und Propheten des alten Testaments und seiner Geringschätzung der Urapostel gegenüber Paulus scheint es bei Polykarp und dem Verfasser der Ignatiusbriefe nicht zu fehlen. Bei Polykarp ist in dieser Beziehung bemerkenswert die Stelle, die sich unmittelbar vor der Ausführung über die Irrlehrer findet: »Deshalb wollen wir ihm mit Furcht und aller Gewissenhaftigkeit so dienen, wie es befohlen hat er selbst und seine Apostel, die das Evangelium uns gepredigt, und die Propheten, welche zum voraus die Barmherzigkeit unseres Herrn verkündigt haben« (Philipp. 6). Der Herr, seine Apostel und die Propheten werden hier mit Nachdruck als eine untrennbare Einheit hingestellt, als die eine und übereinstimmende Quelle und Norm des Glaubens.

Deutlicher ist die polemische Beziehung in den Ignatiusbriefen. Da wird von den doketischen Irrlehrern gesagt, dass weder die Weissagungen der Propheten, noch das Gesetz Mosis, noch auch bis jetzt das Evangelium, noch die Leiden jedes einzelnen Christen sie zur gläubigen Ueberzeugung gebracht haben

(Smyrn. 5). Da wird ferner ihnen gegenüber gemahnt, dass man sich an die Propheten halte, namentlich aber an das Evangelium, in welchem das Leiden Christi dargestellt und die Auferstehung Christi vollständig erwiesen sei (Smyrn. 7). Besondere Aufmerksamkeit aber verdient eine Stelle im Brief an die Philadelphier und zwar eine Stelle, die sich im ersten Teil des Briefs findet, ehe der Briefschreiber in § 6 zur Warnung vor dem judaistischen Irrtum übergeht. In Phil. 5 nun steht zu lesen: »Doch euer Gebet wird mich vollenden, damit ich des Loses teilhaftig werde, das mir die Barmherzigkeit beschieden, indem ich meine Zuflucht nehme zum Evangelium wie zum Fleisch Jesu und zu den Aposteln wie zum Presbyterium der Kirche. Aber auch die Propheten lasst uns lieben, weil sie auf das Evangelium hin gepredigt, auf ihn gehofft und gewartet haben, im Glauben an welchen sie auch gerettet wurden in Einheit mit Jesus Christus, sie die liebens- und bewunderungswürdigen Heiligen, von Jesus Christus durch Zeugnis bestätigt und mitgezählt im Evangelium unserer gemeinsamen Hoffnung« (Phil. 5). Dieser Ausführung über die Propheten liegt deutlich die Absicht zu Grunde, die Auffassung, dass man in ihnen neben den Aposteln die grossen vorbildlichen Lehrer der Christenheit zu erkennen hat, zu verteidigen. Gegenüber Judaisten hat eine derartige Verteidigung keinen Sinn und in Phil. 1—5 ist auch nicht von Judaisten die Rede, erst in § 6 geht, wie gesagt, der Briefschreiber zur Warnung vor judaistischer Verführung über. Man kann jene Verteidigung, die auch dem gewöhnlichen gläubigen Christen gegenüber keinen Grund hat, nur verstehen im Gegensatz zu andern Irrlehrern, zu denjenigen, die § 2—4 angedeutet sind, und in denen wir die Doketen, von welchen sonst in den Briefen gesprochen wird, zu erkennen haben. Da empfiehlt sich nun aber wiederum gerade die Lehre Marcions als diejenige, gegenüber welcher die Verteidigung der Propheten in Phil. 5 am besten sich erklärt. Marcion hat nicht nur Gesetz und Propheten überhaupt verworfen, sondern speziell auch gelehrt, dass der in den Hades hinabsteigende Erlöser zwar den Kain und andere Bösewichte des alten Testaments sowie die Heiden errettet, dagegen die Frommen des alten Bundes im

Hades gelassen habe. Demgegenüber betont unser Briefschreiber (Phil. 5), dass Christus auch die Propheten errettet habe [1]).

Eine Bestätigung unserer Ansicht, dass die doketische Irrlehre, gegen welche sich Polykarp im Philipperbrief und der Verfasser der 6 kleinasiatischen Ignatiana wenden, diejenige des Marcion ist, können wir in der Erzählung des Irenäus (adv. haer. III, 3. 4. cf. Eus. hist. eccl. IV, 14) erblicken, wonach Polykarp dem Marcion einmal begegnet sein und auf des letzteren Frage: »Erkennst du uns?« geantwortet haben soll: »Ich erkenne den Erstgeborenen des Satan«.

Man pflegt anzunehmen, dass diese Begegnung zwischen Polykarp und Marcion während des römischen Aufenthalts des ersteren stattgefunden habe. Allein davon sagt Irenäus nichts. Er lässt den Zeitpunkt unbestimmt (ποτέ) und daraus kann man eher schliessen, dass Rom nicht der Ort der Begegnung war, denn das hätte Irenäus, der um jene Zeit selbst in Rom gewesen, wohl wissen müssen. Die Begegnung kann, wenn sie historisch ist, nur vor dem Besuch des Polykarp in Rom stattgefunden haben, vermutlich in Asien. Marcion hat ja zahlreiche Reisen gemacht. Nach jener Erzählung des Irenäus nun soll Polykarp dem Marcion wörtlich gerade jenes Verdammungsurteil ins Gesicht gesagt haben, das er im Brief an die Philipper über die willkürlichen Verdreher der Logia des Herrn und Leugner der Auferstehung und des Gerichts ausgesprochen. Das weist doch deutlich darauf, dass Irenäus auch im Philipperbrief die marcionitische Irrlehre im Auge hat. Ist die Erzählung nicht historisch, dann ist sie auf Grund jener Stelle des Philipperbriefs des Polykarp entstanden. Und auch in diesem Fall bleibt die Erzählung ein starker Beweis dafür, dass man jene Stelle auf Marcion zu beziehen hat.

Ist unsere Argumentation richtig, dann müssen wir den

---

1) Der Gedanke, dass auch die Patriarchen und Propheten durch Christus als die Thüre zur Einheit mit Gott eingegangen sind, oder dass Christus während seines Verweilens auf der Erde auch die Propheten auferweckt, findet sich auch Phil. 9 und Magn. 8 gegenüber den Judaisten verwertet, aber hier bezeichnender Weise in umgekehrter Tendenz. Hier gilt es nicht, die Propheten zu verteidigen, sondern die überragende Bedeutung Christi und des Evangeliums zu zeigen.

Philipperbrief des Polykarp und nach ihm die 6 kleinasiatischen Ignatiana zwischen 140 und 155 ansetzen. Dass wir mit diesem Ansatz in der Zeit nicht zu weit heruntergehen, dafür lassen sich auch noch andere Argumente geltend machen. Was den Polykarpusbrief angeht, die Thatsache, dass Polykarp in § 7 (2. Hälfte) eine reiche Entwicklung der Falschlehre voraussetzt. In den Ignatiusbriefen aber ist besonders der Umstand bedeutsam, dass ihr Verfasser bereits selbst mit gnostischen Terminis, speziell solchen, die den Valentinianern geläufig waren, operiert. Dabei kommt in erster Linie in Betracht die σιγή und das Verhältnis, in welches sie zum λόγος gesetzt wird in Magn. 8. Seitdem mit äussern und innern Gründen höchst wahrscheinlich gemacht worden ist [1]), dass die Worte ἀΐδιος οὐκ nicht ursprünglich, sondern spätere Zuthat sind, kann allerdings von einer polemischen Bezugnahme auf die Gnosis Valentins keine Rede mehr sein. Unser Briefschreiber bietet hier vielmehr eine Parallele zu Valentinus, wenn er sagt, dass der Logos aus der σιγή hervorgegangen sei. So lässt auch Valentinus den Logos direkt oder indirekt aus der σιγή geboren werden. Wenn die σιγή auch nicht das ausschliessliche Eigentum Valentins ist, so zeigt sich doch unser Briefschreiber in Magn. 8 dem Valentin am unmittelbarsten verwandt und lässt sich ausserhalb des Systems des Valentin keine gleich nahe Parallele zu unserer Stelle finden. Weniger von Bedeutung ist die wiederholte Anwendung des Begriffs πλήρωμα (Eph. inscr.; Trall. inscr.), um so mehr der Gebrauch der αἰῶνες, die Eph. 19 personifiziert auftreten wie im System Valentins. Der Ausdruck ἀποδυιλισμὸς (Phil. 3) erinnert gleichfalls an die Gnosis, speziell diejenige Valentins und dies ist ebenso der Fall mit der Phrase οὐ κατὰ χρῆσιν ἀλλὰ κατὰ φύσιν (Trall. 1; cf. Eph. 1). Ueberdies kann man noch daran erinnern, dass Valentin einen Brief geschrieben hat an einen gewissen Agathopus, also an eine Person, die denselben Namen trägt, wie einer der Begleiter unseres Briefschreibers. Der Name Agathopus wird allerdings öfter vorgekommen sein und man wird daher auf den zuletzt erwähnten Umstand nicht allzuviel Gewicht legen dürfen. Aber auch abgesehen davon

1) cf. besonders Lightfoot Ign. II zu der Stelle.

sprechen die vorher angeführten Berührungen laut genug dafür, dass unser Briefschreiber in der Blütezeit der Gnosis lebt, speziell in der Zeit Valentins, und dass ihm die gnostischen Stichworte so geläufig sind, dass er selbst, auch ist er darum kein Gnostiker, gelegentlich von denselben Gebrauch macht. Valentinus aber ist ein Zeitgenosse Marcions. Das Resultat, dass unsere Briefe zwischen 140 und 155 d. h. gegen 150 geschrieben sein müssen, wird uns so nur bestätigt.

4. Die Zeit des Ignatius von Antiochien.

Wird es nun durch dieses Ergebnis nicht zur Evidenz erhoben, dass unsere Briefe den alten unter Trajan gemarterten Ignatius nicht zum Verfasser haben können? Müssen wir von da aus nicht folgerichtig entweder zu der Annahme kommen, dass die Briefe eine Fälschung unter seinem Namen sind oder, da diese Annahme aus oben angegebenen Gründen sich verbietet, sofern die 6 kleinasiatischen Briefe geschrieben sein müssen von einem Mann, der wirklich in der darin geschilderten Situation sich befunden hat, zu der andern Annahme, dass die Briefe aus irgend welchen Gründen erst nachträglich auf den alten Ignatius von Antiochien übertragen worden sind? Die Voraussetzung dieser Alternative ist freilich die, dass die Tradition Recht hat, wenn sie das Martyrium des Ignatius von Antiochien unter Trajan ansetzt. Aber gerade das wird von Harnack [1]), dem sich neuerdings Löning angeschlossen hat, aufs entschiedenste bestritten [2]). Um den alten antiochenischen Bischof Ignatius als Urheber der Briefe festhalten zu können, hat Harnack den jedenfalls anerkennenswerten Versuch gemacht, nachzuweisen, dass die gesamte Tradition, wonach Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei, in der Luft schwebe und dass nichts im Wege stehe, um Ignatius bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, d. h. bis in die Zeit, in welcher auch

1) Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antioch. Bisch. etc. Leipzig 1878.

2) Die Gemeindeverfassung des Urchristenthums. Halle 1889. S. 129 ff.

nach Harnack die Briefe geschrieben sein müssen, herabzurücken. Das Recht zu dieser Behauptung gründet Harnack auf eine Untersuchung der überlieferten antiochenischen und römischen Bischofskataloge. Harnack geht aus von der Beobachtung, dass zwischen der Liste der antiochenischen Bischöfe und derjenigen der römischen in der Chronik des Eusebius ein schematisches Verhältnis bestehe. Und zwar soll das Schema ein doppeltes sein, sofern in der ersten Hälfte der Liste bis auf Philetus der Amtsantritt der antiochenischen Bischöfe je 4 Jahre nach dem Amtsantritt eines römischen Bischofs verzeichnet sei, während in der zweiten mit Zebinus beginnenden Hälfte die antiochenischen Bischöfe je ein Jahr vor den römischen angesetzt seien. Beide Schemata können nicht von Eusebius stammen. Das erste mit der Differenz von 4 Jahren müsse von Eusebius, der selbst nach Jahren Abrahams rechne, in einer Quelle vorgefunden sein, die nach Olympiaden geordnet gewesen sei. Dies sowie die Beobachtung, dass jenes erste dem Eusebius vorliegende Schema mit dem Amtsantritt des Philetus in der 249. (in Wahrheit der 248.) Olympiade geschlossen habe, führt Harnack zu der Annahme, dass jene Quelle die Chronik des Julius Africanus sei, die bis zum 3. Jahr des Elagabal (250. Olympiade) gereicht habe, und in ihrem zweiten Teil nach Olympiaden geordnet gewesen sei. Aus ihr stamme also sowohl die antiochenische Liste bis Philetus als auch die der römischen Bischöfe bis Calixt in der Chronik des Eusebius. Nachweisbar beruhe also die Tradition, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei, auf der Angabe des Julius Africanus. Diese Angabe aber beruhe selbst 1) auf einer antiochenischen Bischofsliste, auf welcher Ignatius als zweiter Bischof verzeichnet gewesen sei, 2) auf einer willkürlichen schematischen Berechnung des Africanus, durch welche er auf die Zeit des Trajan geführt worden sei, 3) möglicherweise auf einer wirklichen Tradition, die ihm bekannt gewesen. Notwendig sei übrigens die Annahme einer solchen dritten Quelle nicht, da die beiden andern den Ansatz vollkommen erklären. Sie sei auch nicht wahrscheinlich. Denn die Annahme, dass Trajan persönlich in das Geschick des Ignatius eingegriffen habe, beruhe lediglich auf Fabeln, so dass man also nicht geltend machen könne, die Er-

innerung an die Gleichzeitigkeit des Ignatius mit Trajan müsse sich im Gedächtnis der Kirche erhalten haben. Man habe das letztere in diesem Stück nicht für besser zu halten als in andern Fällen. Wenn zwischen Ignatius und Africanus auch nur zwei bis drei Menschenalter in der Mitte liegen, so sei dieser Zeitraum hinreichend gross, um entsetzliche Confusionen zu ermöglichen. Jene Annahme sei aber geradezu unwahrscheinlich, denn die angeblich zuverlässige Quelle müsste doch auch wohl dem Eusebius zur Verfügung gestanden haben. Das sei aber nicht der Fall. Ferner sei es unwahrscheinlich, dass zur Zeit Trajans bereits ein Bischof zu Antiochien regiert habe. Endlich aber müsse man, da die antiochenische Liste ohne Nennung eines Apostels oder Zurückbeziehung auf die apostolische Zeit beginne und da in den ungefähr 75jährigen Zeitraum zwischen Ignatius und dem Tod des Theophilus (c. 185) nach Africanus nur 4 Bischöfe fallen, daran zweifeln, ob die antiochenische Bischofsliste wie die römische und alexandrinische wirklich in der Absicht construiert gewesen sei, die Geschichte des antiochenischen Episkopats bis in die apostolische Zeit zurückzudatieren oder ob sie nicht, zuverlässiger als jene, nur die Bischöfe, welche es wirklich gewesen seien, enthalten habe. Die Tradition, Ignatius sei unter Trajan Märtyrer geworden, sei also eine blasse Möglichkeit, der keine Sicherheit, ja nicht einmal eine besondere Wahrscheinlichkeit zukomme. Bei der Untersuchung der wichtigen Probleme, die über dem Ursprung der unter dem Namen des Ignatius überlieferten Briefe schweben, seien somit die Angaben der Tradition nicht weiter in Rechnung zu ziehen. Liesse sich z. B. die Hypothese der Aechtheit der Briefe unter der Voraussetzung, dass sie zur Zeit des Hadrian (der auch den Namen Trajan geführt habe) oder selbst des Antoninus Pius geschrieben seien, als die wahrscheinlichste erweisen, so sei das Veto angeblicher Traditionen nicht weiter zu beachten.

Es ist nun leicht zu bemerken, dass es mit dem Schema, das Harnack in der ersten Hälfte der Liste der antiochenischen Bischöfe in der Chronik des Eusebius gefunden haben will, nicht so einfach sich verhält. Ueberblickt man die von Harnack selbst entworfene Tabelle, so zeigt sich, worauf insbesondere

Lipsius [1]) gewiesen hat, dass die Olympiaden zwischen den einzelnen antiochenischen und römischen Bischöfen sich öfters nicht ohne künstliche Nachhilfe herausbringen lassen und insbesondere, dass auch die beiden Schemata sich nicht bestimmt genug von einander absondern, vielmehr wechselseitig in einander übergreifen. Aber ein Verdienst hat sich Harnack jedenfalls mit seiner Untersuchung erworben. Er hat auf das künstliche Verhältnis zwischen den Ansätzen der antiochenischen und der römischen Bischöfe in der Chronik des Eusebius zuerst gewiesen und wenn er es auch nicht richtig erkannt und erklärt hat, so hat er doch zu weiteren Untersuchungen den Anstoss gegeben.

Gegen Harnack ist zunächst Erbes [2]) aufgetreten, der von dem »falschen Olympiadenschein«, von dem Harnack sich habe blenden lassen, nichts wissen wollte und festzustellen suchte, dass die römischen und antiochenischen Bischöfe in der dem Eusebius vorliegenden Quelle ursprünglich gleichzeitig angesetzt gewesen seien. Die Differenz zwischen denselben in der Chronik des Eusebius sei aus einer Verschiebung der römischen Liste zu erklären, sofern hier der Anfang des Petrus vom Jahr 42 aufs Jahr 39 zurückverlegt sei, was zur Folge gehabt habe, dass alle römischen Bischöfe 3—4 Jahre früher angesetzt werden mussten, während die Antiochener ihre ursprünglichen Jahre behalten hätten. Die Ungleichmässigkeit der Verschiebung sei auf den Einfluss einer zweiten Quelle zurückzuführen. Der Vorwurf der Willkür ist freilich auch Erbes nicht erspart geblieben. Er gewinnt nämlich die den Ansätzen der antiochenischen Bischöfe entsprechenden Ansätze der römischen, die Eusebius in seiner Quelle vorgefunden haben soll, dadurch, dass er von den von Eusebius angegebenen Jahren Abrahams absieht und seiner Rechnung die Ziffern der Amtsjahre der Römer zu Grunde legt, aber doch wieder in drei Fällen, wo es ihm passt, auf jene zurückgreift.

Nichtsdestoweniger hat Erbes den rechten Weg gewiesen, auf dem Lipsius [3]) fortgeschritten ist. Vor allem ist, wie Lipsius

1) Neue Studien zur Papstchronologie, Jahrb. f. prot. Theol. 1880. S. 236 f.

2) Jahrb. f. prot. Theol. 1879. S. 464 ff.

3) a. o. O.

zeigt, die Beobachtung, von welcher Erbes ausgegangen ist, durchaus richtig. In der Kirchengeschichte bezeichnet, so führt Lipsius aus, im Unterschied von der Chronik das Jahr 42 den Anfang des 25jährigen römischen Episkopats des Petrus. Die Chronik dagegen gebe dafür das Jahr 39, welches durch richtiges Zurückrechnen von dem Jahr der neronischen Christenverfolgung (64 p. Chr.), in welcher Petrus nach 25jährigem Episkopat das Martyrium erlitten haben soll, gefunden sei. Nichtsdestoweniger verrate die Chronik durch den Ansatz 2083 p. Abr. (67 p. Chr. — 25 = 42 p. Chr.) für das Todesjahr des Apostels ihre Bekanntschaft mit der ersten Berechnung. Lasse man nun die Ansätze der Chronik für die Römer zunächst ausser Betracht und substituiere denselben die Ansätze der Kirchengeschichte, mit denen die des Hieronymus wesentlich übereinstimmen, so führe eine Vergleichung derselben mit den Ansätzen der Chronik für die Antiochener alsbald zu der Einsicht, dass ursprünglich in der That je ein antiochenischer Bischof einem römischen Bischof gleichzeitig gesetzt gewesen sei. Die von Erbes postulierte Quelle habe sich also noch wirklich in der Kirchengeschichte des Eusebius erhalten. Dieselbe sei vermutlich eine Chronik gewesen, die, wie sich aus den Ansätzen der Kirchengeschichte und denjenigen der Chronik für die Antiochener schliessen lasse, nach Kaiserjahren arrangiert gewesen sei. Dass sie antiochenischen Ursprungs gewesen, lasse sich mit Erbes mit einiger Wahrscheinlichkeit daraus abnehmen, dass der Kaisertabelle bis auf Pertinax (193) antiochenische Jahre, die mit dem 1. Hyperberetäos (Herbstnachtgleiche) beginnen, zu Grunde liegen. Da diese Tabelle dem Eusebius für die antiochenischen Bischöfe bloss die Kaisergleichzeitigkeiten geliefert habe, so werde dasselbe auch von den römischen Bischöfen gelten müssen. Die von Eusebius für die letzteren verzeichneten Amtszeiten stammen also aus einer andern Quelle und hieraus erkläre sich auch der auf den ersten Blick so auffällige Umstand, dass die römischen Bischöfe in der Chronik in der Regel nicht nach Kaiserjahren, sondern nach Jahren Abrahams verrechnet seien. Eusebius habe die Kaisergleichzeitigkeiten für die Antiochener einfach aus der Quelle herübergenommen, die Lage der römischen Bischöfe im spatium historicum dagegen auf

Grund seiner beiden Quellen und etwaiger sonstiger Erwägungen selbst arrangiert.

Auch bezüglich der alexandrinischen Bischöfe kommt Lipsius ausgehend von den Daten der Kirchengeschichte zu ähnlichen Ergebnissen, so dass er es für wahrscheinlich achtet, dass in jener alten Chronik nicht bloss die antiochenischen, sondern auch die alexandrinischen Bischöfe gleichzeitig mit den römischen angesetzt gewesen seien, wobei übrigens dem antiochenischen Charakter der Chronik entsprechend die Antiochener den Faden gebildet haben dürften, an welchen die andern angereiht waren.

Das Schema der Gleichsetzung gehe nun aber über das Jahr 190 nicht hinaus. Denn gleich der Nachfolger Victors von Rom sei weder nach der Chronik noch nach der Kirchengeschichte gleichzeitig mit Serapions Nachfolger Asclepiades. Wenn nun aber auch jenes Schema nicht über 190 hinaus verfolgt werden könne, so bleibe es doch merkwürdig, dass Eusebius in der Kirchengeschichte gerade noch für die beiden Nachfolger Victors Zephyrinus und Callistus Kaisergleichzeitigkeiten verzeichne, aber schon von Urban ab nicht mehr. Daraus sehe man, dass die römische Bischofsliste nach Kaisergleichzeitigkeiten bis zum ersten Jahr Elagabals (217 nach der Kaisertabelle, 218/19 nach der richtigen Rechnung) fortgesetzt sei und diese Beobachtung mache es sehr wahrscheinlich, dass Eusebius jene alte Chronik nicht direkt, sondern durch Vermittlung des Julius Africanus benützt habe, dessen Chronik bis zum 3. Jahr Elagabals (221/222) gereicht habe.

Aus einer Vergleichung der Ansätze für Petrus (in Rom), Evodius (in Antiochien) und Marcus (in Alexandrien) entnimmt nun aber Lipsius auch noch das besondere Resultat, dass Evodius allerdings, was Harnack bestreiten möchte, als unmittelbarer Nachfolger des Petrus in Antiochien aufgefasst sei. In demselben Jahre, wolle die Chronik sagen, in welchem Petrus nach dem Abschluss seiner antiochenischen Wirksamkeit nach Rom übersiedelte, um dort sein 25jähriges Bistum anzutreten, bestieg Evodius als erster Bischof nach den Aposteln den Stuhl von Antiochien, während der Petrusschüler Marcus gleichzeitig die Leitung der alexandrinischen Kirche übernahm. Es sei aber

auch an sich das einzig Wahrscheinliche, dass die antiochenische Bischofsliste wie alle andern mit der Apostelzeit begonnen habe, denn nur aus dem Verlangen nach dem Nachweis ununterbrochener Succession und Tradition von den Aposteln her erkläre sich ja überhaupt das Interesse, welches die Zeit an jenen Katalogen genommen habe. Aus dem langen Episkopat des Ignatius und der verhältnismässig geringen Zahl der antiochenischen Bischöfe bis 190 zu schliessen, dass die alte antiochenische Bischofsliste erst einige Jahrzehnte nach der Apostelzeit begonnen habe, sei darum in jedem Fall eine völlig haltlose Vermutung. Was aber die Gleichsetzung der Bischöfe der verschiedenen grossen christlichen Gemeinden betreffe, so beruhe dieselbe allerdings auf einem künstlichen Schematismus, sollte aber vielleicht ursprünglich nur besagen, dass dem und dem römischen Bischof der und der antiochenische und alexandrinische entsprochen habe.

Eine einfachere Lösung hat Hort [1]) vorgeschlagen, indem er darauf hinweist, dass das synchronistische Verhältnis zwischen den römischen und antiochenischen Bischöfen in der Chronik des Eusebius selbst zu finden ist, wenn man sich für die Antrittsjahre der Römer statt an den Armenier an Hieronymus hält und einzelne Irrtümer desselben gebührend in Rechnung nimmt. Diese Lösung der Frage leuchtet Lightfoot [2]) am meisten ein, aber er bemerkt, dass man sie nur acceptieren könne auf Grund der Voraussetzung, dass Hieronymus die originalen Data des Eusebius gebe, während die in der armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius enthaltene Chronologie der römischen Bischöfe aus späterer Verderbnis oder Korrektur der eusebianischen Angaben zu erklären sei. Um den Nachweis nun, dass die Chronik des Eusebius in der Uebersetzung des Hieronymus und des Syrers getreuer überliefert sei als in der des Armeniers und dass Eusebius für Chronik und Kirchengeschichte dieselben Quellen benutzt habe, hat sich Lightfoot besonders bemüht und man wird, wie auch Preuschen [3]) urteilt, anerkennen müssen, dass ihm dieser Nachweis gelungen ist.

1) Ign. II, p. 463 sq.
2) The Apostolic Fathers, Part. I, S. Clement of Rome p. 224.
3) Theol. Litztg. 1891. S. 426 f.

Die Quelle, die dem Eusebius für den Synchronismus zwischen den römischen und antiochenischen Bischöfen vorgelegen hat, hält auch Lightfoot [1]) für antiochenischen oder syrischen Ursprungs, und zwar sei dieselbe vermutlich die Chronik des Julius Africanus gewesen. Dass der Synchronismus zwischen den Antiochenern und Römern in der Kirchengeschichte und in der Chronik aufhöre mit Eleutherus und Maximinus oder in jedem Fall mit ihren Nachfolgern Serapion und Victor, erkläre sich gerade bei einem Schriftsteller von dem Alter des Julius Africanus. Habe derselbe für die älteren Bischöfe nur annähernde Zeitbestimmungen geben können, so sei das anders gewesen bei den Bischöfen, die seiner Zeit nahe standen oder seine Zeitgenossen waren. Da hätten ihm bestimmte Data zu Gebot gestanden. Auch die Thatsache, dass die Kaisergleichzeitigkeiten in der Kirchengeschichte bis zum Antritt Alexanders reichen (222 p. Chr.), weise auf Julius Africanus. Denn dieser habe bis zum letzten Jahr Elagabals seine Chronik geführt. Um hinter Africanus noch eine ältere Chronik vom Jahr 192 zu vermuten, dafür besteht nach Lightfoot kein genügender Grund. Sollte es doch der Fall sein, dann möchte er annehmen, dass dies Bruttius gewesen sei, der christliche Chronograph, der dem Africanus wahrscheinlich bekannt gewesen sei.

Die Angabe des Eusebius lässt nun aber nach Lightfoot [2]) jedenfalls nicht daran zweifeln, dass Ignatius wirklich unter Trajan zwischen den Jahren 100 und 118 Märtyrer geworden ist. Das werde ja auch bestätigt durch den mit dem Gewährsmann des Eusebius d. h. mit Africanus gleichzeitigen Origenes, der (Hom. in Luc. c. 1. Op. III. p. 938 A) erzähle, dass Ignatius der zweite Bischof von Antiochien nach Petrus während der Verfolgung (d. h. unter Domitian oder Trajan) in Rom mit den wilden Tieren gekämpft habe.

Wenn wir diese Untersuchungen übersehen, so kann es in der That nicht bezweifelt werden, dass die Angaben des Eusebius über die Zeit der antiochenischen Bischöfe schematischen Charakters sind. Es ist allerdings nicht das von Harnack vermutete Schema, das ihnen zu Grunde liegt, sondern ein anderes:

1) a. a. O. S. 337 ff.
2) Ign. II, p. 472.

sie sind synchronistisch mit den römischen angeordnet. Die antiochenischen Bischöfe sind je einem römischen als gleichzeitig zur Seite gestellt.

Auch unter diesen Umständen scheint Harnack [1]) immer noch auf seiner Behauptung zu beharren, dass die chronologische Ueberlieferung über die antiochenischen Bischöfe keinerlei chronologische Gewähr besitze, dass man vielmehr durch dieselbe in keiner Weise sich brauche binden zu lassen und speziell mit Ignatius bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts heruntergehen könne. Gleich Harnack urteilt Löning [2]), dass wegen des schematisch-synchronistischen Charakters der Ueberlieferung die Ansätze der älteren antiochenischen Bischöfe bei Eusebius nicht den geringsten historischen Wert haben und dass insbesondere jede zuverlässige Angabe über das Todesjahr des Ignatius fehle. Man könne nur sagen, dass Ignatius, an dessen geschichtlicher Persönlichkeit nicht zu zweifeln sei, als der zweite Bischof von Antiochien in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts den Märtyrertod erlitten habe. Gegen Lightfoots Berufung auf Origenes, der den Ignatius als zweiten antiochenischen Bischof nach Petrus bezeichnet, wendet Löning ein, Lightfoot übersehe, dass die Angabe des Origenes durch das Stillschweigen der ignatianischen Briefe über die Einsetzung des Episkopats durch die Apostel und über seine Succession auf Petrus widerlegt sei.

Wir halten die Folgerungen Harnacks und Lönings für ebenso voreilig als willkürlich. Mit der Ueberlieferung wird dabei doch ein gar zu kurzer Prozess gemacht, wobei allein der Wunsch, die ignatianischen Briefe, die nach Harnack und Löning gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts anzusetzen sind, als wirkliche Briefe des Ignatius von Antiochien zu retten, das Leitmotiv ist.

Wir möchten demgegenüber vor allem auf die oben angeführten treffenden Bemerkungen von Lipsius verweisen und fragen, wie ist es möglich, dass ein berühmter antiochenischer Bischof, der c. 140 starb und den ein glorreiches Martyrium gerade auch chronologisch im Gedächtnis hätte festhalten müssen, schon zur Zeit des Julius Africanus und des Origenes bezw.

1) Theol. Litztg. 1886. S. 318.

2) a. a. O. S. 129—137.

bereits in deren Quellen so völlig seinem Zeitalter entrissen sein sollte, dass sein Ende nicht weniger als 30 Jahre früher angesetzt wurde? Sind auch die älteren antiochenischen Bischöfe bei Eusebius in ein synchronistisches Verhältnis zu den römischen gebracht, so wird dadurch doch nur das Vertrauen in die Genauigkeit der einzelnen Jahresangaben erschüttert, dagegen besteht durchaus kein Grund, um zu zweifeln, dass die verschiedenen Bischöfe im allgemeinen wirklich in die Zeit gesetzt sind, in der sie geblüht haben. Es wäre noch etwas ganz anderes, wenn jedem römischen Bischof je ein Antiochener zur Seite gesetzt wäre. Dann wollten auch wir zugeben, dass die antiochenische Bischofsliste ein lediglich künstliches, historisch unbrauchbares Fabrikat sei. Aber dies ist nicht der Fall. Die Zahl der älteren antiochenischen Bischöfe ist viel kleiner als die der römischen und darum sind nur zu einigen der römischen Bischöfe die Antiochener in Parallele gesetzt, womit offenbar angedeutet werden soll, dass ungefähr gleichzeitig mit diesem Römer der betreffende Antiochener sein Amt angetreten habe. Aus der kleinen Zahl der Antiochener zu schliessen, dass die antiochenische Bischofsliste ursprünglich nicht von der Apostelzeit, sondern von einem späteren Datum, d. h. vom wirklichen Anfang des Episkopats ausging, ist unerlaubt, nicht bloss weil es sich nicht reimt mit der Absicht, von der man bei Aufstellung der Bischofsliste geleitet war, sondern weil man auch die antiochenische Kirche nicht so völlig unwissend in Betreff ihrer Vergangenheit und ihrer Anfänge betrachten darf, dass sie nicht später, als es sich um die Zurückführung der episkopalen Succession bis zur Apostelzeit handelte, vor Evodius und Ignatius einige ältere Namen hätte einschieben können. Dass dies nicht der Fall ist, beweist, dass nach der Erinnerung der antiochenischen Kirche Evodius und Ignatius der ältesten Zeit angehören. Die verhältnismässig kleine Zahl der antiochenischen Bischöfe erklärt sich zur Genüge daraus, dass man sich in Antiochien darauf beschränkte, aus der Zahl der Presbyter, die der Zeit vor Aufrichtung des monarchischen Episkopats angehörten, diejenigen herauszugreifen, die in den einzelnen Zeiträumen als die hervorragendsten erschienen. Wenn in der so hergestellten Succession etwas unsicher ist, so ist es nicht

das Ende, sondern der Anfang der betreffenden Persönlichkeiten. Das Ende liess sich kaum erheblich verschieben. Denn gerade das Ende jener Personen musste sich am festesten dem Gedächtnis einprägen und die überragende Stellung, in deren Besitz sie gerade am Ende ihres Lebens sich befanden, warf auf ihre ganze vorhergehende Laufbahn ein solches Licht, dass sie unwillkürlich als diejenigen erschienen, die unmittelbar nach der nächstvorhergehenden hervorragenden Persönlichkeit die leitende Rolle übernahmen. Hätten Harnack und Löning mit ihrer völligen Verwerfung der Ueberlieferung, dass Ignatius von Antiochien unter Trajan geendet hat, Recht, dann müsste man doch auch erwarten, dass wenigstens der eine oder andere Zeuge sich fände, der den Ignatius noch in die nachtrajanische Zeit versetzen würde. Aber keine Spur einer solchen Nachricht lässt sich irgendwo entdecken [1]). Die Tradition ist darüber völlig einig, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden ist. Eine Differenz herrscht nur in Betreff des bestimmten Jahrs sowie in Betreff des Orts, eine Differenz, die sich wohl erklären und zu Gunsten einer bestimmten Tradition entscheiden lässt.

Sehen wir die Ueberlieferung etwas genauer an, so findet sich in der armenischen Uebersetzung der Chronik des Eusebius am Ende der 221. Olympiade, hinter dem 2123. Jahr p. Abr., dem zehnten Trajans, die Notiz: Trajano adversus Christianos persecutionem movente, Simon Cleopae (filius) Hierosolymitanae ecclesiae episcopus martyrium subiit, cui successit Jostus. Itidem [Ignatius] Antiochensium episcopus martyrium passus est, post quem III Antiochensium episcopus constitutus est Eron. Plinius Secundus, cuiusdam provinciae praeses, multos e Christianis mortis reos fecit etc. Hieronymus verzeichnet in der Chronik den Tod des Symeon und Ignatius zum 10. Jahr Trajans (cf. auch de vir. ill. c. 16), während er die Verfolgung unter Plinius beim 11. bringt. Das Jahr 2123 p. Abr., das zehnte Trajans, d. h. 107 p. Chr., ist demnach das eusebianische Datum für den Tod des Ignatius und den Antritt des Heron. Diese

1) Johannes Maddabar (cf. Lightfoot, Ign. II, p. 446) setzt allerdings das Martyrium des Ignatius unter Hadrian, den er für den Nachfolger Nervas hält. Die Verwechselung von Hadrian und Trajan ist hier so deutlich als möglich.

Angabe hat insofern etwas auffallendes, als sonst die Antrittsjahre der älteren antiochenischen und römischen Bischöfe bei Eusebius zusammenfallen. Nach dieser von ihm in seinen Quellen vorgefundenen Regel hätte er den Tod des Ignatius und den Amtsantritt Herons zum Jahr 2125 p. Abr., dem 12. Trajans d. h. 109 p. Chr. angeben müssen, in welchem Jahr der Bischof Alexander in Rom sein Amt antrat. So wird er es wohl auch in seiner Quelle vorgefunden haben. Eusebius macht also hier eine Ausnahme von der Regel und es ist die Frage, was ihn dazu veranlasst hat. Man hat die Sache auf verschiedene Weise zu erklären versucht und gedacht, Eusebius folge hier einer bestimmten anderweitigen Ueberlieferung, die ihm über den Tod des Ignatius vorgelegen habe, oder vermutet, eine dem Eusebius bekannte Ueberlieferung über das Todesjahr des Symeon von Jerusalem habe ihn zu jenem Ansatz bestimmt. Allein beide Annahmen haben keinen oder wenig Grund. Eine Vergleichung der Chronik mit der Kirchengeschichte, in welcher Eusebius zuerst den Tod des Symeon, dann die Verfolgung unter Plinius und darauf erst und zwar etwas getrennt davon das Martyrium des Ignatius erzählt, zeigt, dass dem Eusebius für jene Ereignisse kein gemeinsames Datum zur Verfügung stand. Er weiss nur, dass sie alle unter Trajan fallen. In der Chronik hat er vermutlich jene drei Begebenheiten einfach ihrer Gleichartigkeit wegen unmittelbar zusammengestellt und zum 10. Jahr Trajans notiert und zwar wohl darum, weil dieses Jahr gerade die Mitte der Regierung Trajans bezeichnet. Das Jahr 107 p. Chr. als Todesjahr des Ignatius in der Chronik des Eusebius hat also nicht mehr Wert als den einer approximativen Berechnung geradeso wie das Jahr 112, das die Quelle des Eusebius auf Grund ihrer synchronistischen Ansetzung der römischen und antiochenischen Bischöfe angegeben haben dürfte.

Blicken wir auf die Martyrien und zwar die beiden Urtypen derselben, von Lightfoot durch die Bezeichnung antiochenische und römische Akten unterschieden, so folgt das antiochenische Martyrium offenbar der eusebianischen Chronologie, wenn es das Martyrium des Ignatius in das zweite gemeinsame Consulat des Sura und Senecio verlegt. Denn Sura und Senecio haben im Jahr 107 das Consulat verwaltet, und zwar

beide zum zweiten Mal, ohne dass sie übrigens auch das erste Mal (Sura 102, Senecio 99) gemeinsam die Fasces geführt hätten. Wenn dieses Martyrium den Ausbruch der Verfolgung unter Trajan dadurch motiviert, dass der Kaiser durch seine Siege über die Scythen, Dacier und viele andere Völkerschaften übermütig geworden sei, so dürfte sich das ebenfalls aus einer Berücksichtigung der Chronik des Eusebius erklären. Denn da wird auch kurz vorher die Besiegung der Dacier und Scythen erwähnt. Dass unser Martyrium im Anfang vom neunten Jahr Trajans redet, beruht wohl kaum auf einer falschen Berechnung des Consulats des Sura und Senecio, denn das 9. Jahr Trajans soll nicht sowohl das Todesjahr des Ignatius als vielmehr das Jahr des Ausbruchs der Christenverfolgung bezeichnen. Diesen Ausbruch der Verfolgung setzt das Martyrium, um für den parthischen Feldzug des Trajan und die damit in Verbindung stehende Leidensgeschichte des Ignatius die nötige Zeit zu gewinnen, in das Jahr, das dem Todesjahr des Ignatius vorhergeht.

In dem römischen Martyrium wird der Tod des Ignatius in das 5. bezw. 9. Jahr Trajans und unter das Consulat des Atticus Surbanus und Marcellus verlegt. Die Consuln, von welchen hier die Rede ist, sind Sextus Attius Suburanus und M. Asinius Marcellus, die im Jahr 104, der erste zum zweiten Mal, die Fasces führten. Ob das Martyrium ursprünglich das fünfte oder neunte Jahr Trajans angab, lässt sich kaum mit Sicherheit feststellen. Lightfoot erklärt die erstere Angabe aus einem Schreibfehler und ἐννάτῳ für die richtige, auch durch den koptischen Text bezeugte Lesart. Die Angabe des neunten Jahrs des Trajan hätte dann unser Martyrium wohl von dem andern herübergenommen. Doch könnte die Sache immerhin auch so stehen, dass πέμπτῳ die ursprüngliche Lesart ist und dass die Angabe des 5. Jahrs des Trajan auf einer allerdings nur annähernd richtigen Berechnung des oben genannten Consulats beruht, während die Lesart »9. Jahr« aus einer Correktur nach dem Vorbild des andern Martyriums zu erklären wäre. Aber wie ist der Verfasser unseres Martyriums dazu gekommen, den Tod des Ignatius gerade unter die genannten Consuln zu verlegen? Der Umstand, dass es den ersten jener Consuln Atticus statt Attius nennt, berechtigt wohl zu der Vermutung,

dass hier eine Reminiscenz an die Kirchengeschichte des Eusebius zu Grunde liegt, eine Erinnerung speziell an seine aus Hegesipp geschöpfte Erzählung, dass Symeon von Jerusalem unter dem Legaten Atticus das Martyrium erlitten habe. Aus dem Legaten Atticus ist ein Consul Atticus geworden, der mit dem Consul Attius des Jahrs 104 identifiziert wurde. Die Zusammenstellung der Martyrien des Symeon und des Ignatius in der Chronik des Eusebius hat dann dazu Anlass gegeben, auch den Ignatius unter diesem Consulat sterben zu lassen.

Wenn die in einer Handschrift des brittischen Museums [1]) überlieferte, vermutlich aus der Mitte des 8. Jahrhunderts stammende syrische Chronik, deren zweiten Teil Land in seinen Anecdota herausgegeben hat, das Jahr 419 als das Todesjahr des Ignatius bezeichnet, so gibt diese Chronik, deren erster Teil überhaupt nur ein Auszug aus der Chronik des Eusebius ist, hier offenbar ebenfalls das Datum der letzteren. Denn das Jahr 419 der seleucidischen Aera ist das Jahr vom 1. Okt. 107 bis zum 1. Okt. 108, so dass, wenn man von den beiden vorzüglich überlieferten Tagesdaten des Martyriums, dem 17. Oktober oder 20. Dez. ausgeht, ohne Zweifel das Jahr 107 gemeint ist.

Dass die bisher besprochenen chronologischen Angaben über den Tod des Ignatius, sofern sie ein bestimmtes Jahresdatum enthalten, keinen historischen Wert besitzen, ergibt sich aus der Erklärung, wie diese Angaben entstanden sind. Der ganzen bisher besprochenen Ueberlieferung liegt nur das eine, unverwerfliche aber allgemeine Datum zu Grunde, dass Ignatius unter Trajan das Martyrium erlitten hat.

Es gibt nun aber noch eine andere Ueberlieferung, die ein bestimmtes Jahresdatum angibt und zwar eine Ueberlieferung, die sich nicht ebenso wie die bisher besprochene aus künstlicher Berechnung oder aus Missverständnis erklären lässt, sondern die sich als entschieden historisch qualifiziert.

Das antiochenische Martyrium enthält, obschon es unter dem Einfluss der Chronik des Eusebius vom Dakerkrieg und vom neunten Jahr Trajans ausgeht und den Tod des Ignatius selbst in das 10. Jahr dieses Kaisers setzt, doch thatsächlich

1) cf. darüber Lightfoot, Ign. II, p. 447.

Angaben, die auf ein ganz anderes erheblich späteres Datum führen. Nachdem bemerkt ist, dass Trajan im 9. Jahr seiner Regierung übermütig geworden durch seine Siege über Scythen, Daker und andere Völkerschaften begonnen habe, die Christen zu verfolgen, heisst es weiter, damals nun habe sich Ignatius, besorgt für die Kirche Antiochiens aus freien Stücken zu Trajan führen lassen, der sich zu jener Zeit in Antiochien aufgehalten habe, eifrig beschäftigt mit dem Zug gegen die Armenier und Parther. Das Martyrium des Ignatius wird also hier in die Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan verlegt d. h. in die Jahre 114—116. Während dieses Feldzugs hat Trajan sich auch wirklich, wie unser Martyrium voraussetzt, in Antiochien aufgehalten. Es kommt also hier eine ganz andere Ueberlieferung zur Geltung, als diejenige ist, die durch das 9. und 10. Jahr des Trajan am Anfang und Schluss unseres Martyriums bezeichnet ist. Dass die zuletzt genannten Angaben auf der historisch wertlosen Berechnung des Eusebius beruhen, haben wir gesehen. Jene andere Ueberlieferung dagegen erweckt durch den bestimmten historischen Hintergrund, den sie zeichnet, den parthisch-armenischen Feldzug und den Aufenthalt Trajans in Antiochien, Vertrauen und wir stehen ihr, wenn wir sie nicht für historisch halten, ratlos gegenüber. Es scheint aber, dass wir es hier nicht bloss mit einer verschiedenen Ueberlieferung hinsichtlich der Zeit des Martyriums des Ignatius zu thun haben, sondern auch mit einer verschiedenen Ueberlieferung hinsichtlich des Orts. Unsere Märtyrerakten lassen allerdings den Ignatius durch Trajan zur Abführung nach Rom und zum Tod durch die Bestien verurteilt werden, ihn also wie die andern Märtyrerakten in Rom sterben, aber sie lassen ihn doch, wovon die andern nichts wissen, durch Trajan in Antiochien selbst verurteilt werden. Diese Thatsache legt die Vermutung nahe, dass nach dieser Ueberlieferung ursprünglich Ignatius auch zu Antiochien das Martyrium erlitten haben wird. Denn wenn Ignatius zu Antiochien durch den Kaiser selbst verurteilt wurde, dann muss man es doch für das Wahrscheinlichste halten, dass er auch in Antiochien den Märtyrertod gestorben ist.

Wir möchten darum glauben, dass, wie hinsichtlich der Zeit des Martyriums des Ignatius in den antiochenischen Mär-

tyrerakten zwei Ueberlieferungen verschmolzen sind, so auch hinsichtlich des Orts, an welchem es stattfand, eine Ueberlieferung, die das 10. Jahr Trajans als Todesjahr und Rom als Todesort angab und eine andere, welche den Ignatius zur Zeit des parthisch-armenischen Feldzugs vor Trajan in Antiochien sterben liess.

Die Richtigkeit dieser Vermutung lässt sich noch weiter begründen. In der bereits oben erwähnten syrischen Chronik heisst es zum Jahr 419 (107/8 p. Chr.): Trajanus Armeniam subjecit. Eodem anno Ignatius Antiochiae (i. e. in Antiochia) martyrium subiit, qui discipulus erat Joannis evangelistae. Hier haben wir eine Tradition, die mit derjenigen unseres Martyriums aufs engste verwandt ist. Auch hier wird das Datum der Chronik des Eusebius 107/8 genannt, weiter aber das Martyrium des Ignatius mit dem armenischen Feldzug des Trajan in Zusammenhang gebracht, und Ignatius selbst wie dort ein Schüler des Evangelisten Johannes genannt. Der Unterschied ist nur der, dass in der syrischen Chronik Antiochien nicht bloss wie in jenen Märtyrerakten als Ort der Verurteilung des Ignatius, sondern als Ort seines Todes bezeichnet wird. Lightfoot [1]), der durch eine Ueberlieferung, die das Martyrium des Ignatius nach Antiochien verlegt, seine Auffassung der ignatianischen Briefe als wirklicher Briefe des Ignatius gefährdet sieht, ist natürlich bemüht, eine derartige Ueberlieferung auf lauter Missverständnis und Irrtum zurückzuführen. Er hat darum das Zeugnis der syrischen Chronik bezüglich Antiochiens als des Orts des Martyriums des Ignatius zu beseitigen gesucht durch die Vermutung, dass die Angabe auf einem sehr gewöhnlichen Schreibfehler beruhe, indem ב und ד verwechselt sei. Dadurch sei die Lesart »in« Antiochien statt »von« Antiochien zustandgekommen. Allein was Lightfoot lesen möchte, steht nun einmal in der syrischen Chronik nicht zu lesen, auch ist kein Grund zu finden, um das, was wirklich zu lesen steht, für fehlerhaft zu halten. Sodann aber ist der von Lightfoot angenommene Schreibfehler auch darum nicht wahrscheinlich, weil vor Antiochiae bloss der Name Ignatius, nicht etwa auch der Titel episcopus steht, und

1) Ign. II, p. 447.

Lightfoots Annahme verbietet sich vollends, wenn man erwägt, dass gerade auch in jenen mit den Angaben unserer Chronik so wesentlich übereinstimmenden Märtyrerakten Antiochien wenigstens als Ort der Verurteilung des Ignatius durch Trajan erscheint und dass man Grund hat zu vermuten, Antiochien sei in der dabei zu Grund liegenden Tradition auch als Ort des Todes genannt gewesen. Nach unserem Urteil liegt die Sache so: Dieselbe Tradition, die auch noch in jenen Märtyrerakten zum Teil erhalten ist, tritt uns in jener syrischen Chronik entgegen, aber noch in einem reineren, ursprünglicheren Zustand. Die zusammengehörigen Ereignisse, die Unterwerfung Armeniens durch Trajan und das Martyrium des Ignatius sind zwar hier auch schon unter dem Einfluss der Chronik des Eusebius, die den Tod des Ignatius zum Jahr 107 vermeldet, in das Jahr 107/108 gesetzt, aber Antiochien ist noch als Ort des Todes des Ignatius festgehalten, während in jenen Märtyrerakten an die andere mit den ignatianischen Briefen im Einklang stehende Tradition bereits auch die Konzession gemacht ist, dass Rom als Ort des Todes bezeichnet und Antiochien nur noch als Ort der Verurteilung genannt ist.

In ganz unverfälschter Reinheit tritt uns die Tradition vom Märtyrertod des Ignatius in Antiochien vor Trajan zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs entgegen bei Johannes Malalas[1]). In dessen Chronographie (Lib. XI. p. 276. ed. Bonn.) lesen wir: ὁ δὲ αὐτὸς βασιλεὺς Τραιανὸς ἐν τῇ αὐτῇ πόλει διῆγεν ὅτε ἡ θεομηνία ἐγένετο· ἐμαρτύρησεν δὲ ἐπὶ αὐτοῦ τότε ὁ ἅγιος Ἰγνάτιος ὁ ἐπίσκοπος τῆς πόλεως Ἀντιοχείας· ἠγανάκτησε γὰρ κατ' αὐτοῦ, ὅτι ἐλοιδόρει αὐτόν. Dieses Zeugnis ist Lightfoot[2]) wiederum sehr unbequem, und er gibt sich darum alle Mühe, um es als unhistorisch zu beseitigen. Réville[3]), der sich auf die Frage nicht weiter einlässt, kann nicht umhin, von Lightfoots Polemik gegen Malalas zu bezeugen: Le savant éditeur met quelque

1) Für den Wert des Malalaszeugnisses eingetreten zu sein, ist besonders das Verdienst von Volkmar (Handbuch der Einleitung in die Apokryphen I, S. 49 ff., 121 ff.; Zur Chronol. des Trajanischen Partherkriegs, Rhein. Mus. N. F. XII, S. 481 ff. 1857).

2) Ign. II, p. 436 ff.

3) Revue de l'histoire des rel. Sept.-Oct. 1890, p. 160.

passion à repousser ce témoignage. Schon durch eine Kritik der Worte: ἐπὶ αὐτοῦ τότε glaubt Lightfoot seinen Zweck zu erreichen. Die Formel ἐπὶ τούτου diene in der Regel zur Bezeichnung des Datums und habe wohl auch in der Notiz, mit der wir es hier zu thun haben, d. h. in der Quelle, auf welche Malalas oder sein Gewährsmann zurückgehe, diesen Sinn gehabt. Auf Grund der Thatsache, dass Trajan einen Winter in Antiochien zubrachte, sei nun Malalas, der sonst über den Tod des Ignatius keine anderen Nachrichten besessen habe, zu der Meinung gekommen, das ἐπὶ τούτου bedeute nicht »unter seiner Regierung«, sondern »in seiner Gegenwart«. Das τότε aber werde sich in seiner Quelle auf ein vorher genanntes Ereignis, etwa den Tod des Symeon von Jerusalem (cf. Zonaras XI, 22) bezogen und erst im Zusammenhang der Erzählung des Malalas eine andere Beziehung bekommen haben. Zur Unterstützung dieser Erklärung beruft sich Lightfoot auf die Chronik des Johannes Madabbar Bischof von Nikiou, deren Erzählung in grossen Partien derjenigen des Malalas parallel laufe und offenbar derselben Quelle entflossen sei. Auch beim Bericht über die Verfolgungen unter Trajan sei dieser Parallelismus wahrzunehmen, doch versetze Johannes Madabbar das Martyrium des Ignatius ausdrücklich nach Rom und nicht hinter sondern vor das Erdbeben, das Antiochien heimsuchte. Doch lässt sich mit Johannes Madabbar Johannes Malalas nicht widerlegen. Der erstere folgt einfach in seinem Bericht über das Martyrium des Ignatius der gewöhnlichen Ueberlieferung, wie sie durch die antiochenischen Märtyrerakten vertreten ist. Jene Erklärung aber, die Lightfoot von dem ἐπὶ τούτου τότε gibt, hat weder Wahrscheinlichkeit noch Wert. Dass ἐπὶ τούτου vor τότε keine andere Bedeutung haben kann als coram eo, ist zweifellos. Das muss auch Lightfoot einräumen. Man darf auch ἐπὶ τούτου in dem genannten Sinn nicht einmal für ungewöhnlich halten. Im Neuen Testament kommt ἐπὶ mit dem Genitiv im Sinn von coram oft genug vor: Mt. 28, 14; Mc. 13, 9; Act. 24, 19 f.; 26, 2; 25, 9; 1 Kor. 6, 1. 6; 2 Kor. 7, 14 (vgl. auch Act. 25, 10). Lightfoots Erklärung setzt auch ein ganz unglaubliches doppeltes Missverständniss bei Malalas oder seinem Gewährsmann voraus, ein Missverständnis, das wir um so weniger voraussetzen

dürfen, als Malalas keinerlei Anlass dazu gibt. Nicht allein, wenn wir den ganzen Abschnitt, innerhalb dessen die Notiz des Malalas über das Martyrium des Ignatius vorkommt, übersehen, sondern auch wenn wir jene Notiz daraus herausnehmen und für sich allein ins Auge fassen, ist es vollkommen deutlich, dass τότε auf die Zeit des Erdbebens in Antiochien und das ἐπὶ τούτου auf die Anwesenheit Trajans in Antiochien sich bezieht. Ganz abgesehen von der Angabe über Zeit und Ort des Martyriums macht die Notiz des Malalas auch durch das, was sie unabhängig von den verschiedenen Märtyrerakten über die Ursache des Martyriums erzählt, einen sehr günstigen Eindruck.

Lightfoot sucht nun freilich das Malalaszeugnis auch noch auf andere Weise zu entkräften. Er weist auf die späte Zeit des Malalas, der in keinem Fall vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts geschrieben habe und macht geltend, dass Malalas ein Schriftsteller sei, der genug Fabeln auftische und auch in seinen Angaben über die Ereignisse zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan in Widersprüche sich verwickle. Doch haben auch diese Einwendungen genauer besehen wenig zu bedeuten. Ist Malalas auch ein verhältnismässig später Schriftsteller, so hat er doch für seine Chronographie eine Menge Stoff gesammelt und zeichnet er sich auch in der Sichtung desselben nicht durch historische Nüchternheit aus, man hat doch keinen Grund, seine Nachrichten einfach zu verwerfen, sondern darf wohl annehmen, dass darunter auch vortreffliches Material verwertet und uns erhalten ist. Gerade in antiochenischen Dingen dürfte ihm, dem Antiochener, vielerlei und darunter gewiss auch vieles Gute zu Gebot gestanden haben. So zeichnen sich denn auch die Angaben des Malalas über die Reise des Trajan von Rom nach dem Osten und über das Erdbeben in Antiochien durch Genauigkeit und Zuverlässigkeit aus. Er setzt zwar die Abreise des Kaisers aus Rom in dessen 12. Jahr, was eine Unmöglichkeit ist, aber er sagt nachher bei der Erwähnung des Erdbebens, das er in den Dezember 115 p. Chr. verlegt, ausdrücklich, dasselbe habe stattgefunden, nachdem der Kaiser zwei Jahre im Osten gewesen. Es ist also deutlich, dass jene Angabe des 12. Jahrs des Trajan (τῷ ιβ′ ἔτει) auf einem Schreibfehler beruht und dass, wie schon Longpérier und von Gut-

schmid vermutet haben, statt ιβ′ zu lesen ist ιζ′. Von Gutschmid insbesondere hat gezeigt, wie leicht bei dem älteren griechischen Zahlensystem eine derartige Verwechslung passieren konnte [1]). Malalas gibt also über die Abreise des Kaisers von Rom und seine Ankunft im Osten Daten, die nach Lightfoots eigener Berechnung sich als wesentlich richtig erweisen. Ebenso zuverlässig ist das von Malalas überlieferte Datum des Erdbebens. Malalas setzt dasselbe ins Jahr 164 nach antiochenischer Jahresrechnung d. h. ins Jahr 115 p. Chr. Dieses Jahresdatum lässt sich kontrollieren durch die Angabe Dios, dass in dem Erdbeben der Consul Pedo umgekommen sei. Pedo aber war Consul im Jahr 115. Nun wirft Lightfoot freilich weiter ein, Malalas gebe unmögliche Tagesdata. Malalas setzt den Einzug Trajans in Antiochien auf Donnerstag den 7. Januar und das Erdbeben auf Sonntag den 13. Dezember. Die Richtigkeit dieser Angaben hat schon von Gutschmid [2]) bezweifelt, indem er bemerkte, dass während der Regierung Trajans der 7. Januar nur in den Jahren 101 und 107 ein Donnerstag und der 13. Dezember nur in den Jahren 100 und 106 ein Sonntag war. Unter der Voraussetzung, dass bei Malalas vom 7. Januar und 13. Dezember 115 die Rede sei, glaubte er den Widerspruch aus einem Irrtum des Malalas oder seines Gewährsmannes erklären zu können. In der Quelle des Malalas oder seines Gewährsmannes, meint er, werden beide Daten näher bei einander gestanden haben und Malalas werde beide verwechselt haben. Denn im Jahr 115 sei der 7. Januar ein Sonntag und der 13. Dezember ein Donnerstag. Allein Malalas hat allerdings den 13. Dezember 115, dagegen nicht auch den 7. Januar des Jahrs 115 sondern des Jahrs 114 im Auge. Mit dem Vorschlag von Gutschmids also wird dem Uebel nicht abgeholfen. Es bleibt zunächst dabei, dass der 13. Dezember im Jahr 115 kein Sonntag und der 7. Januar im Jahr 114 sowenig als im Jahr 115 ein Donnerstag war. Und dies ists, worauf nun Lightfoot zur Verdächtigung der Angaben des Malalas weist. Demgegenüber möchten wir bemerken, dass bei Malalas nicht direkt vom 7. Januar und vom 13. Dezember, sondern vom 7. Audenäus und

1) Vgl. Dierauer, Gesch. Trajans in Büdingers Unters. Bd. I, S. 157 f.
2) bei Dierauer S. 157.

vom 13. Apelläus die Rede ist und dass nur zur Erklärung beigefügt ist, dass der erstgenannte Monat auch Januar, der zweite auch Dezember heisse. Da fragt es sich nun eben, ob in dem hier zu Grund liegenden Kalender der Audenäus genau dem Januar und der Apelläus genau dem Dezember entspricht. Das zu bezweifeln haben wir alles Recht. Wieseler [1]) hat auf den bei Ideler [2]) angeführten tyrischen Kalender verwiesen, nach welchem gelegentlich bei Josephus gerechnet zu sein scheint und der selbst noch zur Zeit des Konzils von Chalcedon im Gebrauch ist. Nach diesem Kalender entspräche der 13. Apelläus dem 30. Dezember und dieser war im Jahr 115 wirklich ein Sonntag. Lightfoot [3]) findet Wieselers Vermutung unwahrscheinlich und bemerkt, dass, falls sie richtig wäre, das Martyrium des Ignatius jedenfalls nicht mehr in Volkmars Weise auf Grund des als Todestag des Ignatius überlieferten 20. Dezembers in Zusammenhang gebracht werden könne mit dem Erdbeben in Antiochien. Denn dann falle ja das Martyrium des Ignatius vor das Erdbeben. Darauf könnten wir das Folgende erwidern: Der 20. December ist der 13. vor den Kalenden des Januar oder, wie es im antiochenischen Martyrium § 6 heisst, der bei den Römern sogenannte dreizehnte. Ist es da nicht eine wahrscheinliche Vermutung, dass die Angabe des 20. Dezembers in den antiochenischen Märtyrerakten, denen ja ebenfalls die Tradition vom Tod des Ignatius in Antiochien zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs zu Grund zu liegen scheint, auf demselben Datum: 13. Apelläus beruht, das wir auch bei Malalas finden? Der Apelläus wurde, wie dies auch bei Malalas der Fall ist, unmittelbar dem December gleichgesetzt. Der dreizehnte des Dezember wurde als der bei den Römern sogenannte dreizehnte d. h. nach römischer Rechnung als der 13. vor den Kalenden des Januar = 20. Dezember aufgefasst. Der in den antiochenischen Märtyrerakten als Todestag des Ignatius angegebene 20. Dezember wäre also thatsächlich nichts anderes als der 13. Apelläus, der nach Malalas das Datum des Erdbebens ist. Steht es mit der Angabe des 20. De-

1) Christenverfolgungen der Cäsaren S. 8 f.
2) Handb. d. math. u. techn. Chron. I, S. 435 f.
3) Ign. II, p. 443.

zembers als des Todestages des Ignatius so, dann kann man das Martyrium des Ignatius, auch wenn man den 13. Apelläus mit dem 30. Dezember identifiziert, immer noch mit dem Erdbeben in Zusammenhang bringen.

Dennoch glauben auch wir nicht, dass jenen Tages- bezw. Wochen-Daten des Malalas der tyrische Kalender zu Grunde liegt. Es ist doch das Wahrscheinlichste, dass die Berechnung jener spezifisch antiochenischen Begebenheiten auf einem antiochenischen Kalender beruht. Würde der tyrische Kalender auch die Angabe erklären, dass der 13. Apelläus 115 ein Sonntag war, die andere, dass der 7. Audenäus 114 ein Donnerstag war, erklärt er nicht. Wir möchten glauben, dass zu Anfang des 2. Jahrhunderts p. Chr. in Antiochien noch ein Kalender im Gebrauche war, nach welchem die einzelnen antiochenischen Monate ähnlich wie im Kalender von Tyrus und andern syrischen Städten noch keineswegs den römischen Monaten völlig parallel liefen. Wir finden darum vorläufig keinen Grund, um Donnerstag den 7. Audenäus und Sonntag den 13. Apelläus als Daten für den Einzug des Trajan in Antiochien und für das Erdbeben für unrichtig zu halten und wenn auch unsere Voraussetzung eines zu Grunde liegenden älteren Kalenders nicht haltbar sein sollte, dann läge es in erster Linie nahe, bei dem Wochendatum eine Zahlenverderbnis anzunehmen und wäre noch kein Grund vorhanden, um jene chronologischen Angaben, von denen wohl jeder den Eindruck erhalten wird, dass sie nicht willkürlich erfunden sein können, für schwindelhaft zu halten.

Lightfoot will nun freilich wahrscheinlich machen, dass der Aufenthalt des Trajan in Antiochien, während dessen das Erdbeben sich ereignete, nicht, wie Malalas angibt, in den Winter 115/116 sondern in den Winter 114/115 falle und dass das Erdbeben nicht im Dezember, sondern im Januar oder Februar stattgefunden habe. Wenn man den Bericht des Dio über den orientalischen Feldzug des Trajan übersehe, so werde derselbe durch den Winteraufenthalt in Antiochien mit dem Erdbeben in zwei Hälften geteilt, aber in zwei sehr ungleiche Hälften, falls jener Winteraufenthalt auf 115/116 angesetzt werde. Denn dann falle in die Jahre 114 und 115 viel zu wenig im Vergleich mit dem, was den Jahren 116 und 117 zugewiesen werden müsse. Lege

schon dies die Vermutung nahe, dass jener Aufenthalt Trajans in Antiochien in den Winter 114/115 zu verlegen sei, so werde diese Annahme bestätigt durch die Chronologie der dem Trajan erteilten Titel Optimus, Parthicus und Imperator. Zur Zeit des armenischen Feldzugs hat Trajan nach Dio den Beinamen Optimus erhalten und bald darauf nach der Eroberung von Nisibis und Batnä auch den Titel Parthicus. Der Titel Optimus, sagt nun Lightfoot, fällt nach den Inschriften ins Jahr 114 und der Titel Parthicus muss, da er auf einer Inschrift aus Baetica (C. I. L. II. 2097) vom Jahr 114 vorkommt, ebenfalls im Jahr 114 verliehen sein und zwar so früh in dem genannten Jahr, dass die Nachricht davon noch vor Jahresschluss nach Baetica kommen konnte. Nicht bloss der armenische Feldzug, sondern auch der mesopotamische mit der Eroberung von Nisibis und Batnä müsse also ins Jahr 114 fallen und der daran sich anschliessende Winteraufenthalt in Antiochien auf den Winter 114/115 sich beziehen.

Zu demselben Ergebnis kommt Lightfoot von einer andern Erwägung aus. Er weist darauf, dass in die Jahre 114 und 115 nicht weniger als 5 imperatorische Begrüssungen fallen, dagegen in die folgende Zeit bis zum Tod Trajans nur zwei. Daraus sei zu schliessen, dass in die Jahre 114 und 115 mehr fallen müsse als bloss der armenische und mesopotamische Feldzug, dass dieser vielmehr ganz dem Jahre 114 angehöre und dass der darauf folgende Winteraufenthalt in Antiochien in den Winter 114/115 zu verlegen sei, so dass das Jahr 115 frei bleibe für weitere Ereignisse.

Dass in dem Erdbeben, das während des Winteraufenthalts des Trajan in Antiochien stattgefunden, der Consul des Jahrs 115 Pedo ums Leben gekommen sei, stehe der Annahme, dass dieser Winteraufenthalt in den Winter 114/115 falle, nicht im Wege, denn man brauche das Erdbeben ja nicht in den Dezember 114 zu verlegen, sondern es hindere nichts, den Januar oder Februar 115 als die Zeit desselben zu betrachten.

Wir können diese Argumentationen Lightfoots nicht für richtig halten. Einen festen Anhaltspunkt für die Datierung der Begebenheiten bietet der Titel Parthicus. Dieser wurde nach Dio verliehen nach der Eroberung von Nisibis und Batnä

d. h. nach der auf die Unterwerfung Armeniens folgenden Unterwerfung Mesopotamiens. Dies wird bestätigt durch die Münze [1]) bei Cohen, II, Trajan n. 318, die auf der Vorderseite die Büste Trajans gibt mit der Umschrift: Imp. Caes. Ner. Traiano Optimo Aug. Ger. Dac. Parthico P. M. Tr. P. Cos. VI. P. P., auf der Rückseite die Legende Armenia et Mesopotamia In Potestatem P. R. Redactae. S. C., während Trajan den Fuss auf die Armenia setzt und zu beiden Seiten Personifikationen des Euphrat und Tigris sich befinden.

Nun führt wohl Trajan auf einer Inschrift aus Baetica, die dem Jahr 114 zuzuweisen ist, bereits den Titel Parthicus. Aber auf diese Inschrift ist nichts zu geben. Denn auf dieser Inschrift ist der Titel Parthicus verbunden mit Imp. VII, und Imp. VII muss ganz in den Anfang des Feldzugs des Jahrs 114 fallen, da im gleichen Jahr 114 Trajan noch Imp. VIII und IX (Borghesi Oeuvres V. 22) geworden ist, während der Titel Parthicus auch nach Lightfoots eigener Berechnung erst an den Schluss des Feldzugs vom Jahr 114 fallen könnte. Wir haben da offenbar einen ähnlichen Fall wie bei der Inschrift C. I. L. VIII, 10, 117, wo der Titel Optimus bereits im 16. tribunicischen Jahr Trajans d. h. im Jahr 112 erscheint, während nach Dio wie nach Münzen und Inschriften Trajan den Titel erst 114 erhalten hat. Wie Lightfoot hier einen Irrtum des Steinmetzen annimmt, so müssen wir auch in jenem Falle einen Irrtum annehmen. Und zwar meinen wir nicht, dass der Steinmetz sich versehen hat, sondern dass die spanischen Landsleute des Trajan diesen gleich beim Bekanntwerden des Imp. VII von sich aus als Parthicus begrüsst haben. In keinem Fall ist auf jene Inschrift etwas zu geben. Keine einzige Inschrift des Jahrs 114, die den Titel Imp. VII hat, auch die nicht, die Trajan bereits Imp. VIIII (IX) nennt, gibt den Titel Parthicus und dies ist auch der Fall noch auf verschiedenen Inschriften aus dem Jahr 115, auf einer vom 24. Mai 115 und auf andern, auf denen Trajan als Imp. IX und XI erscheint (C. I. L. VI, 543; C. I. L. IX, 5894; Fabretti, Inscr. Aed. Pat. p. 398 no. 289; Boeckh, Corp. Inscr. Graec. 4948 L). Nach der 11. und vor

1) cf. Dierauer a. a. O. S. 166 Anm. 4.

der 12. imperatorischen Salutation muss aber im Verlauf des Jahrs 115 Trajan den Titel Parthicus erhalten haben. Dies beweist eine Inschrift aus Baetica aus dem 19. tribunizischen Jahr des Trajan d. h. aus dem Jahr 115, welche Trajan Imp. XI und Parthicus nennt (Ephem. Epigr. III, p. 38 sq. [1876]). Ist diese Inschrift auch keine offizielle, wie die Voranstellung des Titels Parthicus vor Dacicus zu beweisen scheint, so wird ihr Inhalt doch bestätigt durch eine von Lechat und Radet publizierte Inschrift offiziellen Charakters, auf der der Titel Parthicus mit Imp. XI verbunden ist [1]). Auf den Inschriften des Jahrs 116 steht der Titel Parthicus allgemein fest.

Wenn also Trajan nach Dio den Titel Parthicus nach der Einnahme von Batnae und Nisibis erhielt und nach den Inschriften dieser Titel erst im Lauf des Jahrs 115 erteilt sein kann, so muss die Eroberung jener Städte selbst ins Jahr 115 fallen, und muss der auf den mesopotamischen Feldzug folgende Winter, während dessen Trajan in Antiochien verweilte und diese Stadt das Erdbeben heimsuchte, der Winter 115/116 sein.

Wenn Dio an zwei Stellen auf den Titel Parthicus zu sprechen kommt, d. h. wenn er zuerst ihn nach der Eroberung von Batnä und Nisibis erteilt werden lässt und dann nach Erwähnung der Eroberung von Ktesiphon bemerkt: παραλαβών τε αὐτὴν αὐτοκράτωρ ἐπωνομάσθη καί τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Παρθικοῦ ἐβεβαιώσατο, so wird durch die letztere Bemerkung in keinem Falle zweifelhaft, dass der Titel Parthicus offiziell nach dem mesopotamischen Feldzug im Lauf des Jahrs 115 erteilt wurde. Jene Bemerkung will nur sagen, dass Trajan nach der Eroberung von Ktesiphon sich des Titels Parthicus, den er erhalten, ehe er die Parther selbst besiegt hatte, würdig gezeigt oder würdig erkannt habe.

Auch von den imperatorischen Begrüssungen aus, die in den Jahren 114 und 115 zahlreicher sind als in den Jahren 116 und 117, lassen sich keine solche Schlüsse ziehen, wie Lightfoot es thut. Wenn man bei Dio sieht, wie die von keinerlei Waffenthat begleitete Demütigung des Parthamasiris die Soldaten veranlasste, den Trajan als Imperator zu begrüssen, so

1) cf. Jahresberichte der Geschichtswiss. v. Jastrow XI, 1888, I, 130.

bot der armenische Feldzug mit seinen vielen leicht erworbenen Erfolgen Gelegenheit genug zu imperatorischen Salutationen. Die kampflose Einnahme von Samosata, das, wie Mommsen [1]) bemerkt, die 16. Legion verloren gehabt haben muss, darf vielleicht als der Anlass der ersten Salutation in diesem Feldzug (Imp. VII) betrachtet werden. Die drei imperatorischen Salutationen des Jahrs 114 (Imp. VII—IX) erklären sich durch den armenischen Feldzug und die zwei weiteren des Jahrs 115 (Imp. X. XI) durch den mesopotamischen zur Genüge. Die 12. und 13. Salutation dürfte sich auf die Unterwerfung von Adiabene und die Einnahme von Ktesiphon im Jahr 116 beziehen. Sonst bieten die Jahre 116 und 117 mit ihren für die Römer zum Teil wenig glücklichen Begebenheiten keinen Anlass zu imperatorischen Begrüssungen. Die Unterwerfung der Aufständischen war Sache der Feldherrn des Trajan.

Die ungleiche Verteilung der Begebenheiten in den Jahren 114 und 115 einerseits und 116 und 117 andererseits ist erst recht kein Grund, um die Ereignisse chronologisch anders anzuordnen. Wenn alle die Begebenheiten, welche Dio (Xiphilinus) vor den Winteraufenthalt Trajans in Antiochien setzt, dem Jahr 114 zugewiesen werden, dann wird, meine ich, die Ungleichheit erst recht gross, dann ist das Jahr 114 bis zur Unmöglichkeit überbürdet. Erscheint aber durch Verteilung des armenischen und mesopotamischen Feldzugs auf die Jahre 114 und 115 das letztere Jahr nicht genügend ausgefüllt, so muss man bedenken, dass dieses Jahr nach Beendigung des Feldzugs in Mesopotamien doch zu weiteren Unternehmungen nicht mehr ausreichende Zeit bot, um so weniger, als dafür d. h. für den Zug nach Adiabene und Ktesiphon grosse Vorbereitungen nötig waren (cf. den Bau einer Flotte in den Wäldern bei Nisibis im Winter 115/116).

Was wir beweisen wollten, ist dies, dass der Winteraufenthalt des Trajan in Antiochien in der That, wie Malalas angibt, in den Winter 115/116 fällt und dass speziell das Erdbeben, das während dieses Winters Antiochien heimsuchte, noch dem Jahr 115, dem Amtsjahr des Consul Pedo, der in dem Erd-

1) Röm. Gesch. V, 3. Aufl. S. 399 Anm. 1.

beben das Leben verlor, zuzuweisen ist. Freilich kann Lightfoot nun geltend machen, dass es dann immer noch die Frage ist, ob Malalas mit Recht das Martyrium des Ignatius in diesen Winteraufenthalt des Trajan in Antiochien zur Zeit des Erdbebens verlegt und ob er es mit Recht in Antiochien stattfinden lässt.

Gegen die wesentliche Richtigkeit des von Malalas angegebenen Zeitpunkts wird sich nach meiner Meinung kaum ein stichhaltiger Einwand geltend machen lassen. Auf das eusebianische Datum 107 p. Chr. und dasjenige seiner Quelle, die 109 angegeben zu haben scheint, kann man sich nicht berufen, da sie lediglich auf einer approximativen Berechnung beruhen. Sie bezeugen thatsächlich nur, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden ist. Dagegen stimmen mit Malalas die antiochenischen Märtyrerakten und der syrische Chronist in der Angabe überein, dass das Martyrium zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan stattgefunden hat. Zwischen dem syrischen Chronisten und Malalas besteht allerdings insofern eine Differenz, als der erstere den Ignatius sterben lässt in dem Jahr, in welchem Trajan Armenien unterwarf. Diese Angabe würde streng genommen, wenn man das Jahr in syrischer Weise von Herbst zu Herbst rechnet, aufs Jahr 113/114 führen. Das Martyrium des Ignatius, das auch nach dem syrischen Chronisten in Antiochien stattgefunden hat, müsste man dann in den ersten Aufenthalt des Trajan in Antiochien unmittelbar vor den armenischen Feldzug setzen. Rechnet man nicht nach syrischen Jahren, dann würde die Angabe des syrischen Chronisten aufs Jahr 114 weisen. In jedem Fall also scheint hier gegenüber Malalas, der das Martyrium des Ignatius in den Winter 115/116 setzt, während dessen das Erdbeben stattfand, eine Differenz von einem bis zu zwei Jahren vorzuliegen. Allein wir möchten zweifeln, ob die Angabe des Chronisten so streng aufzufassen ist, ob er die Unterwerfung Armeniens unterscheidet von derjenigen Mesopotamiens. Der armenisch-mesopotamische Feldzug ist, wie die Erzählung Dios und die oben angeführte Münze zu beweisen scheint, eine zusammenhängende, vermutlich auch durch keinen Winteraufenthalt des Kaisers in Antiochien getrennte Campagne gewesen. Es erscheint uns daher sehr wahr-

scheinlich, dass der Chronist an den armenisch-mesopotamischen Feldzug, der die Unterwerfung Armeniens und Mesopotamiens zur Folge hatte, denkt, und dass auch er den darauf folgenden Winter, während dessen Trajan in Antiochien sich aufhielt, als Zeit des Martyriums des Ignatius im Auge hat. Die antiochenischen Märtyrerakten stimmen nicht bloss insofern mit Malalas überein, als sie den armenisch-parthischen Feldzug Trajans als Zeit des Martyriums des Ignatius angeben, sondern auch insofern, als sie den 20. Dezember als Todestag des Ignatius nennen, einen Tag, dem, wie wir oben gezeigt haben, wahrscheinlich nichts anderes als das auch von Malalas angegebene Datum des Erdbebens: 13. Apelläus (= Dezember) zu Grunde liegt. Man braucht übrigens Malalas nicht so aufzufassen, als ob nach ihm Ignatius genau zur Zeit des Erdbebens und in ursächlichem Zusammenhang mit ihm Märtyrer geworden sei. Er verlegt das Martyrium des Ignatius nur überhaupt in den Winteraufenthalt des Trajan zur Zeit des Erdbebens. Das Martyrium kann dem letzteren auch vorangegangen sein, so dass die Möglichkeit offen stände, den gut bezeugten 17. Oktober als Todestag des Ignatius festzuhalten.

Im Zusammenhang mit der allgemeinen Tradition, dass Ignatius unter Trajan Märtyrer geworden sei, erscheint uns die besondere syrische Tradition, dass das Martyrium zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs des Trajan stattgefunden habe, so glaubhaft, dass wir nicht begreifen können, wie man diese gesamte Tradition einfach verwerfen will.

Wenn der syrische Chronist und Malalas Antiochien als Ort des Martyriums des Ignatius bezeichnen und die antiochenischen Märtyrerakten von dieser Tradition wenigstens noch so viel festgehalten haben, dass sie Ignatius zwar nicht in Antiochien sterben, aber in Antiochien von Trajan verurteilt werden lassen, so kann demgegenüber Lightfoot allerdings auf eine mit den ignatianischen Briefen selbst anhebende grosse Reihe von Zeugen, auch von syrischen und antiochenischen, weisen, die sämtlich Rom als Ort des Martyriums des Ignatius nennen. Allein diese letztere Ueberlieferung flösst uns, und ist die Zeugenreihe, auf der sie beruht, noch so lang, keinerlei Vertrauen ein. Wäre sie ursprünglich und geschichtlich, so könnten wir uns

nicht erklären, wie gegenüber dem berühmten Todeszug des Ignatius nach Rom und seinem glorreichen Martyrium daselbst, wofür man in den ignatianischen Briefen ein einzigartiges, unmittelbares, laut redendes Zeugnis hatte, die Tradition vom Tod des Ignatius in Antiochien aufkommen konnte. Das Umgekehrte können wir dagegen wohl verstehen. Wenn Ignatius in Antiochien das Martyrium erlitten hat, so konnte unter dem Einfluss der Briefe — denn auf sie geht die ganze Tradition vom Tod des Ignatius in Rom zurück — jene ältere und ursprüngliche Tradition vom Tod des Ignatius in Antiochien leicht verdrängt werden. Auf das Zeugnis der Briefe aber ist nichts zu geben, denn das steht nach unserer bisherigen Untersuchung, wie wir meinen, genugsam fest, dass sie, die gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts geschrieben sind, von dem unter Trajan gemarterten Ignatius nicht herrühren können, ja dass sie, sofern wenigstens 6 davon ächt sind, d. h. von einem Mann verfasst sein müssen, der wirklich in der darin beschriebenen Situation sich befunden hat, mit Ignatius von Antiochien ursprünglich überhaupt nichts zu thun gehabt haben.

Nach unserer, wie wir glauben, wohlbegründeten Ansicht ist also Ignatius unter Trajan zur Zeit des armenisch-parthischen Feldzugs, genauer wahrscheinlich in dem Winter 115/116, den Trajan in Antiochien zubrachte und in dem die Stadt von einem Erdbeben heimgesucht wurde, Märtyrer geworden und zwar in Antiochien selbst. Für diese letztere Annahme können wir auch noch weisen auf die Thatsache, dass man noch im 4. Jahrhundert das Grab des Ignatius in Antiochien zeigte auf dem Begräbnisplatz vor dem daphnitischen Thor [1]). Wird dies auch daraus erklärt, dass die Reliquien des Ignatius nach seinem Martyrium zu Rom nach Antiochien übergeführt worden seien [2]), so scheint uns jene Thatsache noch viel besser zu stimmen zu der Annahme, dass Ignatius auch wirklich in Antiochien gestorben ist, während die Erzählung von der Ueberführung seiner

1) Hieronymus, de vir. ill. c. 16.

2) Chrysostomus, Homilia in S. Ignatium; cf. auch die antiochenischen Märtyrerakten. In der 1. Hälfte des 5. Jahrhunderts wurden die Gebeine des Ignatius vom daphnitischen Kirchhof nach dem Tychaeum übergeführt, cf. Evagrius, Hist. eccl. I, 16.

Gebeine von Rom nach Antiochien als ein Notbehelf, als eine Umdeutung erscheint, die mit der späteren unhistorischen Ueberlieferung vom Martyrium des Ignatius in Rom im Zusammenhang steht.

---

5. Die vermutliche Herkunft der ignatianischen Briefe.

Wenn also nach dem Bisherigen die ignatianischen Briefe, die gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sein müssen, von dem unter Trajan gestorbenen Ignatius nicht herrühren können, so fragt es sich, wie wir dann ihren Ursprung zu erklären haben. Einfach mit einer Fälschung unter dem Namen des Ignatius, mit Briefen, von denen mit dem muratorischen Fragment zu sagen wäre, ab amicis Ignatii in honorem ejus scripta, haben wir es nicht zu thun. Die 6 kleinasiatischen Briefe stammen vielmehr von einem Mann, der das, was die Briefe enthalten, wirklich so erlebt und erfahren, gethan und gesagt hat. Die Sache muss also so liegen, dass die Briefe der Person, der sie ursprünglich zugehören, entzogen und auf Ignatius von Antiochien übertragen sind. Es blieben uns demnach zwei Fragen zur Beantwortung übrig, einmal die: wer ist der ursprüngliche Verfasser und Held der Briefe? und zum andern die: warum wurden die Briefe diesem ursprünglichen Verfasser entzogen und zu Briefen des Ignatius von Antiochien gemacht? Da könnte es als das Nächstliegende erscheinen, eine einfache Verwechslung anzunehmen. Man könnte geneigt sein, zu denken, der Verfasser unserer Briefe habe ebenfalls Ignatius geheissen und da er ebenso Antiochener gewesen und dem Martyrium in Rom entgegengegangen, so sei es sehr erklärlich, dass man ihn mit dem älteren antiochenischen Märtyrer Ignatius irrtümlicherweise identifiziert habe. Allein die Annahme zweier antiochenischer Ignatii, die beide Märtyrer gewesen, unterliegt, wie ich gerne anerkenne, doch von vornherein starken Bedenken, und wir stellen daher im Blick auf die zwei Namen, die sich im Eingang unserer Briefe finden (Ἰγνάτιος ὁ

καὶ Θεοφόρος), besser die Frage, ob der eigentliche Verfasser der Briefe nicht Theophorus geheissen hat und ob der Name Ignatius demselben nicht erst nachträglich vorgesetzt worden ist, vermutlich vom Verfasser des Römerbriefs, der die Uebertragung der Briefe auf den Namen und die Person des alten Antiocheners vollzogen zu haben scheint. Der Name Ignatius lässt sich aus den Briefen entfernen, der Name Theophorus nicht ebenso, denn mit diesem seinem Namen scheint die Liebhaberei des Verfassers unserer Briefe an Compositis mit φόρος im Zusammenhang zu stehen (cf. z. B. θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι in Ephes. 9).

Aber lassen sich nun auch von dem eigentlichen, von Ignatius verschiedenen Verfasser unserer Briefe positive geschichtliche Spuren nachweisen? Wir meinen diese Frage entschieden bejahen zu sollen. Unter den Zeugen, die uns das verhältnismässig frühe Vorhandensein der ignatianischen Briefe garantieren, haben wir oben vorläufig Lucian nicht genannt. Wir kommen erst jetzt auf ihn zu sprechen, weil uns sein Zeugnis gerade für die Frage, mit deren Beantwortung wir es nun zu thun haben, von ganz besonderem Interesse und Wert erscheint.

Harnack [1]) hat freilich erst neuerdings wieder Lightfoot einen Vorwurf daraus gemacht, dass er zwischen Lucians Peregrinus und unseren Briefen eine Beziehung anerkennt. Lightfoot [2]) erklärt nämlich, nachdem er die in Betracht kommenden Berührungen aufgezählt hat: These coincidences are too many and too obvious to be overlooked, oder all these points of coincidence taken together are far too numerous to be the result of mere accident. Er findet das Zeugnis Lucians für die ignatianischen Briefe exceptionally good, being both early, precise, and varied. Seine Meinung fasst Lightfoot [3]) kurz zusammen, wenn er sagt: Lucian . . . caricatures the progress of Ignatius through Asia Minor in his death of Peregrinus. Harnack [4]) will davon nichts wissen. Von speziellen Anspielungen auf Ignatius und seine Briefe könne keine Rede sein. In dem, was Lucian von den Geschicken seines Helden als Christen er-

1) Theol. Litztg. 1886, S. 316 f.
2) Ign. I, p. 347 sq.
3) Ign. II, p. 438.
4) Lucian von Samosata in Herzogs Real-Enc. 2. Aufl. S. 776.

zähle, habe man nur einen Extrakt aus den allgemeinen Kenntnissen Lucians vom Christentum zu sehen. Für uns steht es ausser Zweifel, dass der Traktat des Lucian de morte Peregrini zu den ignatianischen Briefen und ihrem Verfasser in einem positiven Verhältnis steht, wenn wir dasselbe auch anders auffassen und erklären, als es bei Lightfoot der Fall ist. Sonderbar kommt es uns allerdings vor, dass gerade Lightfoot die Beziehung anerkennt und Harnack sie verwirft, während man doch nach ihrem Urteil über den zeitlichen Ursprung der ignatianischen Briefe gerade das umgekehrte Verhältnis erwarten sollte. Denn wenn Lightfoot annimmt, dass Lucian im Peregrinus den Ignatius und seine Briefe karrikiere, so ist das doch schwer zu vereinigen mit seiner Ansicht, dass die Briefe einem bereits unter Trajan, also wenigstens 50 Jahre früher verstorbenen Manne angehören. Der Gebrauch, den Lucian nach Lightfoot von den Briefen macht, ist doch erst recht verständlich, wenn ihr Schreiber ein Zeitgenosse des Lucian war, der die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte. Harnack dagegen hätte gerade daraus einen Beweis ziehen können für die auch von ihm verteidigte These, dass die ignatianischen Briefe nicht bereits unter Trajan geschrieben sein können, sondern erheblich später entstanden sein müssen.

Doch sehen wir die Sache selbst näher an. Die Frage nach dem Verhältnis von Lucians Traktat de morte Peregrini zu den ignatianischen Briefen ist eine vielverhandelte. Es gilt, was nicht immer geschehen ist, die Angaben in Lucians Traktat in ihrem vollen Umfang und Zusammenhang zur Vergleichung mit unseren Briefen heranzuziehen. Zur richtigen Beurteilung derselben ist es gut, in erster Linie festzustellen, dass Lucian ganz und gar nicht die Absicht hat, in seinem Traktat über den Tod des Peregrinus die Christen anzugreifen und zu verspotten. Auf die Christen kommt er nur beiläufig und ohne direkte und eigentliche Tendenz zu sprechen. Das zeigen denn auch seine auf das Christentum bezüglichen Mitteilungen und Aeusserungen im einzelnen. Was Lucian sachlich über das Christentum und die Christen mitteilt, ist in keinem Punkte zu beanstanden, sondern hat durchweg die Analogie für sich. Was aber sein Urteil über das Christentum und die Christen betrifft, so ist es

das eines gebildeten und aufgeklärten Heiden, der gerade auf Grund dieser heidnischen Bildung und Aufklärung den Christen total fremd gegenübersteht und unfähig ist, sie zu verstehen. Und dennoch tritt auch in dieser Beurteilung der Christen durch Lucian eine gewisse Ehrlichkeit und Unbestochenheit deutlich zu Tage. Keiner der landläufigen heidnischen Vorwürfe kehrt in diesem Urteil wieder. Das Urteil ist vielmehr so unbefangen, ja so günstig, als es bei einem so ganz anders denkenden Heiden möglich ist. Die Christen dienen einem Wahn, aber sie thun es mit Redlichkeit und mit Aufopferung und darum sind sie die geeigneten Objekte für die Ausbeutung durch Schwindler und Abenteurer vom Schlag eines Peregrinus Proteus. Die Thorheit des Christentums schlimmer darzustellen als sie ist, scheint dem Lucian nicht nötig, ja gerade weil man es eben mit einer Thorheit zu thun hat, kann man vom Christentum und den Christen wirklich schlimme Dinge nicht berichten. Wenn nun trotzdem das Christentum dem Lucian ein willkommenes Mittel zum Angriff auf Peregrinus Proteus ist, so ist es ihm doch weniger darum willkommen, weil er nun zeigen kann, dass Peregrin auch diese bemitleidenswerte und verächtliche Thorheit mitgemacht hat, denn zu einem ächten Christen fehlt es dem Peregrin in Lucians Augen an der nötigen Einfalt und Harmlosigkeit, als vielmehr weil er nun zeigen kann, dass Peregrin miserabel genug war, um diesen Aberglauben für seine selbstsüchtigen und ehrgeizigen Zwecke zu missbrauchen.

Wie wenig Lucian von der Tendenz geleitet ist, das Christentum und die Christen wider besseres Wissen zu karrikieren, zeigt auch seine Behandlung der Christen im Alexander von Abonoteichos, wo er sie durchaus nicht, auch nicht nebenbei zum Gegenstand seiner Satyre macht, wo er vielmehr offenbar der Wahrheit gemäss berichtet, dass die Christen in vorteilhaftem Unterschied vom grossen heidnischen Haufen vor dem Betrüger Abscheu hatten und darum von ihm besonders gehasst wurden. In der historia vera (II, 4. 11. 12) benützt Lucian wohl gelegentlich die christlichen chiliastischen Vorstellungen bei seiner Beschreibung der Inseln der Seligen, aber ohne Spott gegen die Christen, die er gar nicht nennt.

Nicht so unbefangen steht Lucian dem Peregrinus Proteus

selbst und den Kynikern, zu denen dieser nach Aufgebung des Christentums übergetreten und deren Apostel er geworden war, gegenüber. Den Peregrinus Proteus, sofern er Kyniker war, und in ihm die Kyniker überhaupt, speziell den Theagenes, will er in seinem Traktat dem Spott und der Verachtung preisgeben [1]). Von da aus lässt sich in der That die Frage erheben, ob Lucian in seinem Bericht über Peregrinus auch wirklich an die Wahrheit sich hält. Aber Lucian selbst ist überzeugt, über den Mann der Wahrheit gemäss zu berichten und ihn im Licht der Thatsachen vorzustellen. Er versichert denn auch, dass er den Charakter Peregrins, mit dem er z. B. während einer Seereise im ägäischen Meer auf einem Schiffe zusammen war, studiert und über sein Leben die nötigen Erkundigungen eingezogen habe teils bei Peregrins Mitbürgern, teils bei solchen, die ihn kennen mussten. Allerdings ist Lucian dem Peregrinus gegenüber zu schlimmem Verdachte geneigt und hat für alle üble Nachrede über Peregrinus ein williges Ohr. Braucht man das auch nicht alles zu glauben, so darf man doch auf der andern Seite dem Lucian nicht den Vorwurf machen, dies oder jenes zu Ungunsten Peregrins selbst ersonnen zu haben. Gerade aber die Mitteilungen Lucians über das Christentum des Peregrinus verraten am allerwenigsten eine Spur von absichtlicher Erfindung. Dass Peregrinus eine Zeit lang Christ und, wie von ihm nicht anders zu erwarten ist, Christ in hervorragender Stellung war, und ferner dass er seines Christentums wegen in Syrien einst im Gefängnis sass, wird sich in der That nicht bezweifeln lassen. Diese Gefangenschaft des Peregrinus in Syrien behandelt denn auch Lucian von vornherein als ein allgemein bekanntes, von den Kynikern selbst mit Vorliebe ausgebeutetes Faktum (cf. c. 4).

Wenn die christlichen Schriftsteller des Peregrinus wenig gedenken und wo sie seiner Person Erwähnung thun, von seinem einstigen Christentum schweigen, so ist das begreiflich. Es lässt sich aber andererseits gar nicht denken, wie Lucian hätte dazu kommen sollen, gerade eine christliche Vergangenheit dem

1) Die Tendenz des Lucianischen Traktats de morte Peregrini richtig gestellt zu haben, ist das Verdienst von Jakob Bernays (Lucian und die Kyniker, Berlin 1878).

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Peregrinus anzudichten und noch weniger, wie er das hätte thun können den Zeitgenossen Peregrins gegenüber, zumal da dieser so sehr die öffentliche Aufmerksamkeit und das öffentliche Interesse auf sich gezogen hatte. Die Mitteilungen Lucians über die christliche Periode des Peregrinus gehen auch viel zu sehr ins einzelne, als dass man sie einfach als ad hoc erdichtete Geschichtchen verwerfen könnte. Würde es sich um bösartige Erfindung handeln, so müssten es schlimme Dinge sein, die dem Peregrinus angehängt werden. Aber das ist durchaus nicht der Fall. Lucian muss vielmehr berichten, dass er mit Auszeichnung Christ gewesen und sucht nur zu zeigen, dass ihn auch in dieser Periode seines Lebens die Eitelkeit und der eigene Vorteil geleitet. Positiv Schlechtes kann er dem Christen Peregrin nicht nachsagen. Nicht einmal bei Gelegenheit seiner Ausstossung aus dem Christentum thut das Lucian. Er gesteht, dass er den Grund dieser Ausstossung nicht kennt, und beschränkt sich auf die Vermutung, Peregrin werde sich gegen eines der christlichen Speiseverbote vergangen haben. Das ist eine erlaubte Vermutung. Es liegt ihr zwar ohne Zweifel Spott zu Grunde, aber es ist doch ein recht harmloser Spott. Hätte Lucian zu Ungunsten Peregrins erfinden wollen, so hätte er gerade hier den besten Anlass gehabt, dem Peregrin irgend eine Schlechtigkeit anzuhängen. Aber Lucian will offenbar nicht erfinden, sondern ist überzeugt, dass die Thatsachen ausreichen, um den Mann dem Spott und der Verachtung preiszugeben.

So haben wir keinen Anlass, dem Bericht Lucians über die christliche Periode des Peregrinus mit besonderem Argwohn gegenüberzutreten. Es ist an demselben thatsächlich, wie wir bereits hervorhoben, nichts wesentlich unwahrscheinlich.

Verfolgen wir nun im einzelnen den Bericht Lucians (c. 11), so ist Peregrinus nach einer durch hässliche Vergehen und Verbrechen geschändeten Jugend Christ geworden, hat den Unterricht der Priester und Schriftgelehrten in Palästina genossen und es unter den Christen bald soweit gebracht, dass er Prophet, Thiasarch, Synagogenhaupt, kurz Alles in Allem wurde. Er dolmetschte, erklärte und verfasste auch selbst Bücher, so dass die Christen ihn für einen Gott hielten, als Ge-

setzgeber gebrauchten und sich ihm wie Klienten ihrem Patron unterordneten.

Halten wir dem gegenüber, was wir aus den 6 kleinasiatischen Briefen über ihren Verfasser entnehmen können. Derselbe ist ebenfalls ein christlicher Prophet und Lehrer, der in der christlichen Litteratur sehr bewandert ist, theologische Abhandlungen schreibt (Eph. 19), bei den Christen eine hohe Autorität geniesst, Mahnungen und Ratschläge erteilt und zwar nicht für einen Gott gehalten, aber Theophorus d. i. »Gottesträger« genannt wird.

Die Uebereinstimmung ist in der That schon hier nicht zu verkennen und doch ist klar, dass Lucian in diesem Teil seine Mitteilungen nicht aus den ignatianischen Briefen geschöpft haben kann.

Doch hören wir die Erzählung Lucians (c. 12. 13. 14) weiter. Peregrinus kam wegen seines Christentums d. h. wie Lucian näher motiviert, aus eitler Martyriumssucht in Syrien d. h. wohl Antiochien ins Gefängnis. Die Christen liessen nichts unversucht, ihn zu befreien und als dies nicht möglich war, suchten sie ihm alle möglichen Dienste zu erweisen, die zugleich seinem Ehrgeiz und seinem Vorteil zu gute kamen. Vom frühen Morgen an umstanden Witwen und Waisen das Gefängnis, die leitenden Männer bestachen die Gefängniswärter und schliefen bei ihm, mancherlei Mahlzeiten wurden hineingeschafft und die heiligen Sprüche hergesagt und der wackere Peregrinus, wie er damals noch hiess, wurde der neue Sokrates genannt. Selbst aus den Städten Asiens kamen Abgesandte der christlichen Gemeinschaft, um Beistand zu leisten, die Verteidigung zu führen und den Mann zu trösten. Doch der Statthalter von Syrien, der die Verblendung des Mannes und die eitle Ruhmsucht, um deretwillen er zu sterben wünschte, erkannte, liess ihn laufen, ohne ihn einer Bestrafung zu würdigen.

Auch hier muss man wieder ein sehr auffallendes Zusammentreffen zwischen dem Bericht des Lucian über Peregrinus und den Aussagen unserer Briefe über ihren Verfasser konstatieren. Erscheint bei Lucian Peregrinus als der δεδεμένος ἐν Συρίᾳ, so bezeichnet sich unser Briefschreiber als den δεδεμένος ἀπὸ Συρίας. Und zwar hat die Gefangenschaft nicht bloss denselben

Grund, sondern sie hat auch am gleichen Ort und allem Anschein nach auch zur selben Zeit stattgefunden. Wie die syrische Gefangenschaft unseres christlichen Briefschreibers gegen 150 anzusetzen ist, so auch diejenige des christlichen Peregrinus. Denn bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts dehnt sich die christliche Periode des im Jahr 165 gestorbenen Peregrinus aus [1]).

Auch die eitle Martyriumssucht, die Lucian dem Peregrinus zuschreibt, findet sich in gleicher Weise beim Verfasser unserer Briefe. Wenn auch nicht in der masslosen Ueberspannung des Römerbriefs kommt die Martyriumssucht des Autors doch auch in den 6 kleinasiatischen Briefen überall deutlich zum Ausdruck (Trall. 12. cf. 4. 10; Eph. 1. 11. 12; Magn. 14; Philad. 5; Smyrn. 11; Pol. 7). Ja er spricht es hier geradezu grundsätzlich aus: Wenn wir nicht freiwillig durch ihn (Jesus Christus) das Sterben wählen auf sein Leiden hin, so ist auch sein Leben nicht in uns (Magn. 5). Darum hat sich der Briefschreiber dem Tod preisgegeben zum Feuer, zum Schwert, zu wilden Tieren (Smyrn. 4). Die eitle Selbstgefälligkeit aber dringt überall durch den Mantel scheinbarer Demut und Bescheidenheit hindurch, den der Briefschreiber sich umlegt. Das beweist die Art, wie er von seinen Fesseln (Eph. 3. 11; Magn. 1; Trall. 12; Smyrn. 10. 11; Pol. 2), von seiner Lage als eines Gebundenen (Trall. 1; Phil. 5. 7) und Verurteilten spricht, der den Fusstapfen des grossen Apostels folgt (Trall. 3; Eph. 12), das zeigen Phrasen, wie die, dass er der geringste der antiochenischen Christen gebunden nach Rom geführt werde und gewürdigt worden sei, zur Ehre Gottes erfunden zu werden (Eph. 21). Eitler Wichtigthuerei entspringen seine Anstrengungen, um die kleinasiatischen Gemeinden zur Abfertigung von Gesandten nach Antiochien zu bewegen, damit sie die dortige Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung beglückwünschen, in der er selbst die erste Rolle gespielt. Und nicht am wenigsten verrät sich diese Eitelkeit unseres Briefschreibers in seinem

---

1) Darauf führen die Angaben in Lucians Traktat c. 18. 19. 20 kombiniert mit der Angabe des Eusebius (Chronikon) bezüglich des Todesjahrs des Peregrinus.

Verhalten gegenüber Polykarp, mit dessen Freundschaft er auf der einen Seite sich brüstet (Eph. 21) und dem er doch allerlei Ermahnungen und Ratschläge fürs Amt zu geben sich untersteht (Pol. 1—5).

Von dem, was Lucian über die Verehrung des Peregrinus im Gefängniss erzählt, enthalten natürlich unsere Briefe nichts, da sie sich nicht direkt mit der Gefangenschaft beschäftigen. Man kann daran nur wieder die Unabhängigkeit Lucians von unsern Briefen konstatieren. Indessen bringt Lucian doch auch hier einen Zug, zu dem die Briefe eine merkwürdige Parallele an die Hand geben. Wir meinen die Gesandtschaft aus Asien. Harnack, der das einstige Christentum Peregrins und seine Gefangenschaft in Syrien für Wahrheit hält, der es für wahrscheinlich erachtet, dass auch von den andern Angaben Lucians über des Peregrinus christliche Vergangenheit vieles historisch sei, wenn man es auch nicht kontrollieren könne, der die Beschreibung, die Lucian von der Gefangenschaft Peregrins macht, ganz der Geschichte entsprechend findet, Harnack, sage ich, will nun gerade von dieser Gesandtschaft aus Asien nichts wissen. Lucian erwähne Asien nur, um eine weitentlegene Provinz zu nennen. Uns scheint das von seiten Harnacks eine Inkonsequenz zu sein und ein wenig glücklicher Erklärungsversuch. Man kann sich doch noch viel eher denken, dass Lucian das ganze Christentum des Peregrinus erdichtet habe, als dass er diesen speziellen Zug einer Gesandtschaft aus Asien, der für seinen Zweck kaum etwas beitrug, sollte erfunden haben. Ich kann mir die Anführung dieses kleinen und doch so bestimmten Zuges nur erklären, weil ihm etwas Historisches zu Grunde liegt. Und gerade zu diesem Zug bieten wieder die Ignatiusbriefe eine Parallele. Der Unterschied ist freilich der, dass nach Lucian die kleinasiatische Gesandtschaft nach Syrien kam, um den noch im Gefängnis sitzenden Peregrinus zu trösten, während sie nach den Ignatiusbriefen auf Ersuchen des bereits aus der Gefangenschaft in Antiochien entlassenen, augenblicklich in Kleinasien weilenden Briefschreibers nach Syrien geht, um die antiochenische Gemeinde zum Aufhören der Verfolgung zu beglückwünschen. Aber um eine Gesandtschaft von Kleinasien nach Syrien aus Anlass einer daselbst ausgebrochenen

Verfolgung handelt sichs hier und dort. Und dass die Ignatiusbriefe das historisch Richtige geben, sieht man deutlich daran, dass bei ihnen aus der Anwesenheit des vorher in Syrien gefangenen Briefschreibers in Kleinasien sich erklärt, wie es zur Abfertigung einer Gesandtschaft von Kleinasien nach Syrien kam, während der Irrtum des Lucian oder seiner Quellle sehr begreiflich erscheint, da es ihm als das Natürlichste und Nächstliegende vorkommen musste, dass die kleinasiatische Gesandtschaft noch mit der Gefangenschaft des Peregrinus selbst im Zusammenhang stand. So unzweifelhaft nun hier die Erzählung unserer Briefe und der Bericht Lucians sich mit einander berühren in einer Weise, dass man annehmen muss, es handle sich hier und dort um dieselben Personen und Dinge, so sieht man doch auf der anderen Seite an diesem Beispiel aufs neue, dass Lucian in keinem Fall die Ignatiusbriefe direkt als Quelle vor sich gehabt haben kann.

Doch gehen wir in der Vergleichung weiter! Peregrinus wird nach Lucian vom Statthalter Syriens freigegeben, aber — und dies ist das Auffallende — er verlässt sofort Syrien, um nicht mehr dahin zurückzukehren. Auch unser Briefschreiber verlässt, nachdem er aus dem Gefängnis entschlagen ist, alsbald Syrien und zieht, ohne daselbst eine Verurteilung oder Bestrafung erlitten zu haben, vermutlich weil er sich auf den Kaiser berufen hat, unter custodia militaris nach Rom. Und welchen Weg machen beide? Unser Briefschreiber kommt über Philadelphia und Smyrna nach Troas. Peregrinus zieht ebenfalls nach Kleinasien und speziell nach der nordwestlichen Spitze desselben. Lucian meint, es habe sich um einen Besuch von Parium, der Troas benachbarten Vaterstadt des Peregrinus, gehandelt. Er erzählt, dass Peregrin damals dieser Stadt sein väterliches Erbe vermacht habe, das indes bloss 30 bezw. 15 und nicht, wie der Erzpossenreisser Theagenes behaupte, 5000 Talente betragen habe, denn soviel sei die ganze Stadt Parium, selbst wenn man noch 5 andere dazu nehme, mit Mann und Maus nicht wert. Und Lucian unterschiebt dieser Grossmut Peregrins das schlechteste Motiv. Peregrinus habe damit der Anklage auf Vatermord entgehen wollen. Das ist an und für

sich schon ganz unwahrscheinlich [1]). Lucian spricht da wohl nur schlimme Gerüchte nach, die zur Erklärung jener grossartigen Schenkung entstanden waren.

Aber die ganze Geschichte, die Lucian hier erzählt, kann überhaupt nicht in die Zeit fallen, in die sie Lucian versetzt. Peregrinus war damals, als er von Syrien nach Kleinasien reiste, nach Lucians eigener Angabe noch Christ und damit scheint uns jene Schenkung an Parium völlig unvereinbar. Die Schenkung wird später angesetzt werden müssen, sie wird in die Zeit fallen, da Peregrinus bereits Kyniker geworden war. Der Irrtum Lucians ist wohl darauf zurückzuführen, dass er sich die Reise des Peregrinus von Syrien nach Kleinasien nicht anders erklären konnte, als aus der Absicht des Peregrinus, seine Vaterstadt Parium zu besuchen. Und darum setzt er hier jenen Besuch Pariums mit der Schenkungsgeschichte an.

Was ist dann auf den Aufenthalt in Kleinasien gefolgt? Unser Briefschreiber zieht nach Rom vor das Forum des Kaisers in der Hoffnung und mit dem Wunsch, das Martyrium zu erlangen. Auch dazu enthält der Bericht Lucians über Peregrin eine Parallele. Lucian erzählt, Peregrin sei nach Italien gesegelt und habe da, kaum dem Schiff entstiegen, angefangen, auf jedermann, namentlich den Kaiser, zu schimpfen, obgleich er den letzteren als einen besonders milden und menschenfreundlichen Regenten gekannt habe (Antoninus Pius). Der aber habe ihn keiner Strafe wert erachtet. Das habe dem Peregrinus einen grossen Ruf verschafft und als der Stadtpräfekt, nachdem er lange Geduld mit ihm gehabt, ihn endlich der Stadt verwiesen, habe ihn das nur noch berühmter gemacht. Also unser Briefschreiber und Peregrinus gehen beide gleicher Weise nach Rom und trachten sich hier beim Kaiser das Martyrium zu holen. Dem Peregrinus gelingt es trotz all' seiner Bemühung nicht, auch unser Briefschreiber hat allem nach seinen Wunsch, so lebhaft er auch war, nicht verwirklicht gesehen. Er selbst ist schon in den 6 kleinasiatischen Briefen nicht ohne Zweifel, ob er zum Martyrium auch wirklich gelangen werde. Der Ver-

1) cf. Zeller, Alexander und Peregrinus, Deutsche Rundschau 1877; Vorträge und Abhandlungen II, S. 175 ff.

fasser des Römerbriefs hat vom Martyrium seines Helden ebenfalls durchaus keine historische Nachricht. Er gibt daher in Ermangelung davon zur Einleitung in die 6 Briefe eine Martyriumsgeschichte in Briefform, in welcher er seinen Helden nicht nur sein gegenwärtiges und künftiges Leiden auf der Reise, sondern im voraus auch bereits seinen Kampf in Rom schildern lässt. Die ganze Beschreibung beruht aber lediglich auf willkürlicher Ausdeutung und Ausmalung von Stellen der 6 kleinasiatischen Briefe. Der Interpolator des Philipperbriefs des Polykarp kennt lediglich die Briefe und verrät seine Unkenntniss des wirklichen Martyriums ihres Verfassers deutlich, wenn er dem Polykarp die Frage in den Mund legt: Teilet uns mit, was ihr über Ignatius und seine Begleiter Zuverlässiges erfahren habt. Irenäus bringt ein Citat aus dem Römerbrief, spricht aber ganz allgemein und unbestimmt »von einem der Unsrigen, der zu den Tieren verurteilt war«, so dass man sieht: er kennt nur jenen Brief, weiss aber vom Martyrium des Schreibers sonst nichts, obgleich er unter Anicet selbst in Rom war. Er lässt auffallenderweise selbst den Namen des Mannes weg, so dass es den Anschein hat, als habe er über das angebliche Martyrium des antiochenischen Ignatius in Rom seine Bedenken gehabt.

Die Sache ist nun aber freilich die, dass Lucian die oben erwähnte Romreise des Peregrinus nicht direkt auf jene Reise von Syrien nach Kleinasien folgen lässt, sondern erst etwas später erzählt und zwar in die Zeit versetzt, da Peregrin nicht mehr Christ, sondern bereits Kyniker gewesen. Allein Lucian ist, wie wir schon an der verkehrten Ansetzung von Peregrins Besuch in Parium gesehen haben, über die Chronologie der einzelnen Vorkommnisse im Leben des Peregrinus nicht so völlig genau unterrichtet gewesen, so dass es sehr wohl möglich ist, dass er auch die Romreise des Peregrinus nicht im richtigen Zusammenhang gebracht hat. Wenn der Aufenthalt in Parium mit der Schenkungsgeschichte die Reise des Peregrinus von Syrien nach Kleinasien nicht abschloss, so wäre dafür die Romreise und der Aufenthalt daselbst ein sehr passender Ersatz. Jene erste Reise würde sich in dieser zweiten fortsetzen und zugleich die Erklärung ihres Zieles und Zweckes finden. Die Erzählung Lucians vom Besuch Roms durch Peregrin in c. 18

ist denn auch ein ganz isoliertes Stück. Man kann dasselbe ohne alle Schwierigkeit von seinem Platze nehmen und zwischen die Kapitel 15 und 16 setzen. Diese Umstellung muss um so gerechtfertigter erscheinen, als Lucian von keinem bestimmten andern Ereignis weiss, das sich an Peregrins Aufenthalt in Parium angeschlossen hat. Er scheint sich wesentlich unklar darüber zu sein, was nun zunächst folgte, wenn er den Peregrinus unbestimmterweise bis zu seiner Ausstossung seitens der Christen umherirren lässt. Andererseits scheint Lucian seine Erzählung vom Aufenthalt des Peregrinus in Rom nur darum gerade in c. 18 gebracht zu haben, damit diese Erzählung unmittelbar vor die Erzählung vom Auftreten des Peregrinus in Griechenland falle. Da soll Peregrinus die Griechen ermuntert haben, die Waffen gegen die Römer zu ergreifen und das will Lucian durch die Ausweisung des Peregrinus aus Rom motivieren. Dieses Motiv geht aber nicht verloren, auch wenn der römische Aufenthalt des Peregrinus etwas früher angesetzt wird.

Wenn wir also mit der Reise Peregrins von Syrien nach Kleinasien die Romreise zusammensetzen, dann ist die Parallele zu der Reise unseres Briefschreibers von Syrien über Kleinasien nach Rom vollständig, auch was den Zweck der Reise angeht. Beide trachten da das Martyrium zu erlangen.

Ob dann weiter nach Peregrins Ausweisung aus Rom das folgte, was Lucian in c. 16 nach dem Bericht über Peregrins Aufenthalt in Parium erzählt oder ob nicht vielmehr Lucian, weil ihm hier der wahre Zusammenhang der Ereignisse im Leben Peregrins entgangen ist, nur um den Zwischenraum zwischen Peregrins Reise nach Kleinasien mit dem Aufenthalt in Parium und seiner Ausstossung aus der christlichen Gemeinde auszufüllen, von unbestimmten Wanderungen desselben spricht, lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Wahrscheinlich dünkt uns das letztere. Dann wäre wohl der Austritt Peregrins aus dem Christentum während seines, wie es nach Lucian scheint, längeren Aufenthalts in Rom erfolgt und hätten die Christen hier wohl den ärgerlichen und gefährlichen Skandalmacher abgeschüttelt, worauf sich dieser nach Aegypten begeben hätte, um hier die hohe Schule der Askese durchzumachen (c. 17).

Jedenfalls ist aber beachtenswert, was Lucian bei Erwäh-

nung jener unbestimmten Reisezüge des Peregrinus über die Art seiner christlichen Wanderungen erzählt (c. 16). Er sagt, Peregrin habe auf diesen Zügen ein starkes christliches Gefolge gehabt und sich auf diese Weise von den Christen reichlich genährt. Kann es in diesem letzteren Punkt Lucian nicht unterlassen, dem Peregrinus etwas anzuhängen, die erstere Angabe hat wiederum in unseren Briefen ihre Parallele. Auch der Verfasser der letzteren hat auf seiner Reise nicht nur zwei ständige Begleiter — wenigstens von Troas an — sondern bekommt auch von den einzelnen Gemeinden je und je einige Personen zum Geleite.

Obgleich nun an der Hand unserer Briefe der Lebensgang ihres Verfassers sich nicht weiter verfolgen lässt als bis zu dessen Abreise von Kleinasien nach Rom, so sind doch mit dem bisher Vorgebrachten die Vergleichungspunkte, welche das Leben unseres Briefschreibers und dasjenige des Peregrinus darbietet, noch nicht erschöpft. Wir haben noch folgende Stellen einander gegenüberzuhalten:

Lucianus:	Ignatius:
c. 41: φασὶ δὲ πάσαις σχεδὸν ταῖς ἐνδόξοις πόλεσιν ἐπιστολὰς διαπέμψαι αὐτόν, διαθήκας τινὰς καὶ παραινέσεις καὶ νόμους· καί τινας ἐπὶ τούτῳ πρεσβευτὰς τῶν ἑταίρων ἐχειροτόνησε νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προσαγορεύσας.	Polyk. 8, 1: ἐπεὶ .. πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἐδυνήθην γράψαι ... γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις ... εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι, οἱ μὲν δυνάμενοι πεζοὺς πέμψαι, οἱ δὲ ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπό σου πεμπομένων. Polyk. 7, 2: πρέπει ... χειροτονῆσαί τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὃς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι cf. auch θεοπρεσβευτὴν Smyrn. 11 (Philad. 10) und νεκροφόρος Smyrn. 5.

Lucian erwähnt und zwar ganz ausserhalb seiner Mitteilungen über die christliche Periode des Peregrinus, an einer viel späteren Stelle, nämlich nach der Erzählung vom Feuertod des Peregrinus, dass dieser Briefe mit Vermächtnissen, Ermah-

nungen und Vorschriften an die angesehensten Städte geschickt und zum Ueberbringen derselben Abgesandte aus der Mitte seiner Freunde gewählt haben soll, die er Todtenboten und Unterweltsläufer genannt habe.

Diese Mitteilung steht nun offenbar in einer besonders auffallenden Verwandtschaft zu den ignatianischen Briefen. Der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe schreibt ja ganz ebenso, während er auf dem Weg ist, um in Rom sich das Martyrium zu verschaffen, an eine Reihe hervorragender kleinasiatischer Gemeinden Briefe, die Vermächtnisse, Ermahnungen, Vorschriften enthalten. Und in diesen Briefen ist nun auch weiter von Abgesandten die Rede, die der Briefschreiber allerdings nicht aus seinen Freunden wählt, aber zu denen er die Gemeinden solche zu wählen bittet, die bei ihnen besonders beliebt seien, und die er ferner auch nicht νεκράγγελοι und νερτεροδρόμοι, aber θεοδρόμοι und θεοπρεσβευταὶ nennt und die endlich zwar nicht seine Briefe an die Gemeinden, sondern die Glückwunschschreiben der kleinasiatischen Gemeinden an die von der Verfolgung nun befreite Gemeinde in Antiochien überbringen sollen. Man sieht, bei aller Differenz ist die Berührung hier sachlich und wörtlich eine ungemein starke. Nichtsdestoweniger leugnet auch hier Harnack jede Beziehung herüber und hinüber. Was nachgewiesen werden könne, sei nur dies, dass Wortschatz, Diktion, Schilderung und ästhetischer Geschmack bei sehr verschiedenen Schriftstellern eines Zeitalters doch eine gewisse Verwandtschaft haben. Mir ist ein solches Urteil rein unbegreiflich. Wenn es sich bloss um den Gebrauch gleicher und ähnlicher Worte handeln würde, so könnte man dieses Urteil noch verstehen. Aber schon da wäre das Zusammentreffen beider Schriftsteller, jedenfalls was die Ausdrücke θεοδρόμοι und νερτεροδρόμοι anlangt, ein fast wunderbares. Indessen liegt die Sache so, dass von zwei verschiedenen Schriftstellern wesentlich dieselben besonderen Dinge erzählt werden und dass gerade innerhalb dieser hinsichtlich der äusseren Thatsachen einander so sehr gleichenden Berichte auch dieselben Ausdrücke oder ähnliche merkwürdige Wortbildungen vorkommen. Die Meisten finden denn auch die Beziehung, die zwischen jener Mitteilung bei Lucian und den Briefen des Ignatius obwaltet, unverkenn-

bar. Und damit sind sie gewiss im Recht. Wenn man nun aber gewöhnlich annimmt, dass Lucian die ignatianischen Briefe kenne und sie frei verwerte, so erscheint uns das sehr unwahrscheinlich. Es ist nicht abzusehen, wie Lucian für jenen kleinen von ihm nur nebenher angeführten Zug solche auf die Worte sich erstreckende Ignatiusstudien getrieben haben sollte und noch weniger, warum er dann diese Dinge nicht mit der christlichen Periode des Peregrinus, mit seiner syrischen Gefangenschaft in Verbindung gebracht hat, sondern ausserhalb des Berichts über Peregrins Christentum im Anhang zur Erzählung von seinem Feuertod bringt. Die Sache stände noch besser, wenn sich Alles, was Lucian über die christliche Periode des Peregrinus mitteilt, irgendwie von den ignatianischen Briefen ableiten liesse. Aber er bringt, wie wir sahen, über die christliche Laufbahn des Peregrinus Nachrichten, welche ganz andere Quellen voraussetzen, und so führt er denn auch seine Mitteilungen über die Briefe des Peregrinus und seine Abgesandten ausdrücklich auf eine andere Quelle zurück, indem er sie mit φασί einleitet. Es ist ein Gerücht, das aus Anlass des Feuertods des Peregrinus im Umlauf war und dem Lucian zu Ohren kam. Um eine Bezugnahme des Lucian selbst auf die ignatianischen Briefe kann es sich also in keinem Fall handeln. Aber allerdings dem Gerücht, das Lucian vernommen und das er mitteilt, liegt unverkennbar eine Bezugnahme auf die ignatianischen Briefe zu Grunde. Wir meinen, dass die Entstehung des Gerüchts sich nur unter Voraussetzung der Identität des Peregrinus mit dem Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe genügend erklären lässt und zwar in folgender Weise. Als Peregrins Absicht, sich selbst zu verbrennen, bekannt wurde, da werden sich wohl manche, vielleicht gerade Christen seines früheren, mit so viel feierlicher Reklame inscenierten und doch auf nichts auslaufenden Martyriumszugs nach Rom erinnert haben. Da wirds an witzigen Vergleichen nicht gefehlt haben. Spötter werden verbreitet haben, wie Peregrin damals an alle hervorragenden kleinasiatischen Gemeinden Briefe gerichtet habe, um ihnen sein Martyrium anzukündigen und ihnen seine letzten Ermahnungen und Aufträge zu geben, so habe er auch jetzt wieder derartige Briefe geschrieben, diesmal natürlich nicht an die christlichen

Gemeinden, sondern an alle hervorragenden griechischen Städte. Und wie er damals die kleinasiatischen Gemeinden veranlasst habe, Abgesandte zu erwählen, die nach Antiochien gehen sollten zur Beglückwünschung der dortigen Gemeinde, in Wahrheit zur Verherrlichung seiner eigenen Person, so habe er auch jetzt aus seinen Freunden Abgesandte sich erwählt, die wie die Briefe seinen bevorstehenden Feuertod verkündigen sollten. Und wie er damals jene Boten θεοπρεσβευταὶ und θεοδρόμοι genannt, so habe er ihnen jetzt den Titel νεκράγγελοι und νεκροδρόμοι gegeben.

Auf diese Weise erklärt sich unserer Meinung nach am besten oder vielmehr allein der hier vorliegende enge Parallelismus zwischen Lucian und den Ignatiusbriefen und die offenbar absichtliche Umformung des Ausdrucks θεοδρόμος in νεκροδρόμος.

Wenn wir nunmehr auf die gesamte Vergleichung zurücksehen, wie wir sie zwischen Peregrinus nach Lucian und dem Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe auf Grund der letzteren durchgeführt haben, so sehen wir uns fast mit Notwendigkeit zu dem Schlusse gedrängt, dass beide eine und dieselbe Person sind. Man kann leicht an jedem einzelnen der in Frage kommenden Berührungspunkte herummäkeln, aber wenn man einen zusammenhängenden Erklärungsversuch macht, werden die Bedenken schwinden. Die Parallelen sind so zahlreich und vollständig, in ihrer Gesamtheit geradezu von erdrückendem Gewicht und im einzelnen so eng und frappant und die Identität beider Subjekte zu ihrer Erklärung fordernd, dass man sich jener Annahme kaum wird entziehen können. Und dass nicht alles stimmt und klappt, erklärt sich ja völlig aus der Verschiedenartigkeit der beiderseitigen Quellen. Dort haben wir das Bild des Mannes aus seiner christlichen Zeit, ein Momentbild, wie er es selbst in einigen Briefen gezeichnet hat. Hier dagegen haben wir eine mehr aus der Ferne gemachte Aufnahme des Mannes, ein Bild seines ganzen Lebens, auf das bereits sein Uebertritt vom Christentum zum Kynismus und seine Selbstverbrennung ihr Licht oder ihren Schatten geworfen haben. Und dazu kommt, dass die Züge zu diesem Bild zum Teil eine allerdings persönliche, aber doch nur oberflächliche

Bekanntschaft, zum Teil das blosse Hörensagen geliefert hat und dass das Bild entworfen ist von einem Schriftsteller, der sich nicht mit der Gewissenhaftigkeit des Biographen in die Rätsel des Charakters und Lebens seines Helden vertieft, sondern als hämischer Gegner geschrieben hat.

Daraus dürfte es namentlich zu erklären sein, wenn der Grundzug des Bildes hier und dort etwas verschieden erscheint. Aus den ignatianischen Briefen bekommt man den Eindruck eines zwar eitlen und wichtig thuenden aber doch immerhin ernsten Mannes, bei Lucian dagegen scheinen wir einen Charlatan, einen Schwindler vor uns zu haben. Aber gerade die Gesamtauffassung und Beurteilung Peregrins bei Lucian dürfte der Wahrheit am wenigsten entsprechen. Denn vom Begriff des Schwindlers aus bleibt uns der ganze Lebensgang Peregrins und namentlich auch sein Ende psychologisch unverständlich. Seine heidnische Mitwelt hat auch anders über ihn geurteilt und auf einen objektiven Augenzeugen Aulus Gellius (noct. att. 12, 11) hat er den Eindruck eines »ernsten und charaktervollen Mannes« gemacht. Zeller (a. a. O. S. 177 f.) schildert ihn mit Recht als eine »Natur, die in dem unruhigen Streben nach Wahrheit und innerer Befriedigung dem Christentum ebensoleicht zugeführt als in der Folge, wenn Unterordnung unter den kirchlichen Glauben und die kirchliche Sitte von ihm verlangt wurde, wieder von ihm weggeführt werden konnte«. Er ist ein »Schwärmer«, der aber das, was er gerade war, stets ganz und mit Leidenschaft war, und trotz scheinbar starker Umwandlungen im Grund doch stets dasselbe war. Den Eindruck eines leidenschaftlichen Schwärmers macht nun auch unser Briefschreiber. Schwärmerisch ist seine Sprache, schwärmerisch ist seine Frömmigkeit, schwärmerisch ist seine Martyriumssucht, und doch wird man zugleich den Eindruck gewinnen, dass man diesen Mann ernst zu nehmen hat. Und wenn man es unglaublich finden sollte, dass der Mann, der sich in unseren Briefen als einen so begeisterten, entschlossenen Christen kundgibt, bald darauf Kyniker wurde, so muss man in erster Linie nicht vergessen, dass Peregrinus jedenfalls dieses Rätsel aufgibt. Sodann aber lässt gerade das exaltierte Wesen unseres Briefschreibers, das Ueberspannte seiner Frömmigkeit die Wand-

lung wohl verstehen. Bei solchen Leuten ist das, was sie gerade vertreten, kein fester, ruhiger Besitz, sondern nur die Form, in der augenblicklich der Grundzug und Grundtrieb ihres Wesens seinen Ausdruck und seine Auswirkung findet. Irgend ein Anstoss kann die Form leicht verändern. Wird ihnen die Form zu eng, so suchen sie eine andere. Und da geben gerade unsere Briefe die Mittel an die Hand, um zu zeigen, dass der Mann, wenn er im Christentum sich nicht halten konnte, den Weg zum Kynismus nehmen musste. Die Art und Richtung seiner Frömmigkeit, wie sie in den Briefen hervortritt, lässt diese Entwicklung als recht wohl möglich oder natürlich erscheinen.

Dem Kynismus zeigt sich der Briefschreiber verwandt durch seine schwärmerische Mystik, durch seine Sucht nach Gottesgemeinschaft (Eph. 12; Magn. 1; Phil. 8. 9; Smyrn. 12 etc.) und kynisch viel mehr als christlich ist das damit zusammenhängende Verlangen zu sterben und sich selbst das Martyrium zu holen (cf. besonders Magn. 5; Trall. 4. 10; Smyrn. 4).

Im Kampf gegen den Polytheismus mit all' seinen feineren und gröberen Anhängseln, im Kampf gegen das Schlimme in der verwesenden Civilisation der alten Welt war, wie Bernays darlegt, der Kynismus der wirksamste Bundesgenosse von Judentum und Christentum. Und wenn Bernays darum von Peregrinus sagt, dass er, wenn er mit dem Christentum zerfiel, ohne seine wesentlichen Ueberzeugungen in Bezug auf Monotheismus und Polytheismus zu ändern, unter den damaligen Philosophenschulen keine habe finden können, die ihm so wenig ein Verleugnen seiner Ueberzeugungen zumutete, wie die kynische, so gilt das auch von unserem Briefschreiber. Unter solchen Umständen hat es überhaupt nicht an vielfachen Berührungen zwischen Christen und Kynikern gefehlt. Justin und Tatian standen zu dem Kyniker Crescens in Beziehungen, die allerdings jedenfalls zuletzt sehr feindlicher Art waren (Tat. or. ad Graecos c. 19), aber Justin kann es doch als eine Möglichkeit hinstellen, dass Crescens im Grund eine christliche Ueberzeugung habe und aus Furcht das nur nicht merken lassen wolle (Apol. II, 3, cf. Eus. hist. eccl. IV, 16). Die Enkratiten, ob sie nun auf Tatian zurückgehen oder bloss einzelnes von ihm angenommen haben, sind nach dem Urteil Hippolyts (Phil. VIII, 7. 20) viel mehr

Kyniker als Christen. Zur weiteren Veranschaulichung der Berührung zwischen Christentum und Kynismus führt Bernays noch an, dass der Rhetor Aristides die Kyniker hinsichtlich ihres Abfalls von den Göttern mit den Unfrommen in Palästina d. h. mit Juden und Christen vergleiche, dass im 28. Diogenesbrief ein Jude oder Christ die Maske des Kyon wähle, um den Hellenen ihre Sünden vorzuhalten, dass ferner Clemens von Alexandrien (Protrept. p. 94 Potter) es nicht verschmähe, die Worte des Kyon über die Gottesgemeinschaft der Weisen in seiner Weise zu benützen, und dass im 4. Jahrhundert in Aegypten der Kyniker Maximus in den Schoss der Kirche aufgenommen worden sei, ohne dass man von ihm zunächst das Ablegen der äusserlichen Abzeichen des Kynismus verlangt habe.

Diese Darlegungen dürften ausreichen, um Uebertritte vom Christentum zum Kynismus verständlich erscheinen zu lassen. Vielleicht dass unser Briefschreiber schon in Syrien, speziell Antiochien, wo die Kyniker besonders zahlreich gewesen zu sein scheinen [1]), vom Kynismus etwas beeinflusst war und dass auf Grund davon nach dem Bruch mit den Christen in Rom sich die völlige Umwandlung bei ihm vollzog. Der Prophet und Lehrer der Christen wird der Prophet und Lehrer des Kynismus, aus dem christlichen Theophorus wird der kynische Proteus. Bernays ist zwar der Ansicht, dass der Beiname Proteus dem Peregrinus von andern und zwar von seinen Gegnern zum Spott wegen seines Uebertritts zuerst zum Christentum und darauf zum Kynismus gegeben, und dass der Name dann von ihm oder seinen Freunden adoptiert und zum Guten ausgedeutet worden sei, wie dies auch mit dem Namen Kyon der Fall gewesen. Für diese Ansicht beruft sich Bernays darauf, dass dem Lucian gegenüber, der den Peregrinus selbst seinen ursprünglichen Namen mit Proteus vertauschen lasse, Gellius sage: Peregrinum, cui postea cognomentum Proteus factum est. Allein aus Gellius Worten geht bloss hervor, dass Peregrinus den Namen erst im Lauf der Zeit bekommen hat. Dass es ursprünglich ein Spottname von seiten der Gegner gewesen, wird aus

1) Für das Ende des 4. Jahrhunderts leitet das Bernays nach Gibbon (chap. 27 note 89) aus Chrysostomus (homil. 17 ad populum Antiochenum vol. 49 p. 173 Migne) ab.

Gellius nicht wahrscheinlich und durch Lucian fast ausgeschlossen. Meiner Ansicht nach ist es ein Ehrenname, den ihm seine Freunde gegeben, und ich möchte für diese Ansicht an die Notiz des Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana (I, 4) erinnern, wo der Mutter des Apollonius, während sie mit dem Kinde schwanger ist, der ägyptische Gott Proteus erscheint und ihr auf ihre Frage, wen sie gebären werde, antwortet: Mich selbst. Proteus ist das göttliche Wesen, das alle möglichen Verwandlungen annehmen, also auch in Menschengestalt erscheinen kann und das sich durch die Gabe der Allwissenheit und Weissagung auszeichnet. An diese letztere Eigenschaft denkt auch Lucian bei dem Namen Proteus (c. 28). Wie bei Apollonius durch jene Erzählung seine Gottesgemeinschaft und die damit verbundenen höheren Kräfte zugleich behauptet und erklärt werden sollen, so hat der Beiname bei Peregrinus einen ähnlichen Sinn und diese heidnische Bezeichnung schliesst so dasselbe in sich, was die Christen durch den Beinamen Theophorus und die prophetische Hochstellung (cf. dazu Philad. 7) am Verfasser der kleinasiatischen Briefe anerkannten.

Von unserer Annahme aus, dass der Verfasser der 6 kleinasiatischen Briefe und Peregrinus eine und dieselbe Person seien, lösen sich nun auch die noch übrigen Schwierigkeiten.

Mit der Ausstossung des Peregrinus aus dem Christentum und seinem Uebertritt zum Kynismus hatten natürlich die Briefe ihre Anziehungskraft, ihren Wert und ihre Geltung verloren. Sie sind damit wohl auch zunächst in den Hintergrund getreten. Wollte man sie wieder zum Leben erwecken, so musste man den Makel, der auf ihnen lag, wegnehmen dadurch, dass man sie unter einer andern Flagge segeln liess, unter einem andern Namen in Umlauf brachte. So hat sie denn jemand mit dem Namen des Ignatius in Verbindung gebracht, der als berühmter antiochenischer Märtyrer sich am besten dazu eignete, den Platz des antiochenischen Pseudomärtyrers Theophorus-Peregrinus auszufüllen und den Briefen ihr Ansehen zurückzugeben oder vielmehr überhaupt erst recht zu geben. Jener Unbekannte hat als eine Art historischer Einleitung in die Briefsammlung den Römerbrief geschrieben und den Namen des Ignatius in die 6 kleinasiatischen Briefe (Eph. 21) eingefügt.

Dieser ganze Versuch einer Neubelebung der Briefe dürfte in die siebenziger Jahre des 2. Jahrhunderts fallen und mit der montanistischen Bewegung im Zusammenhang stehen. Dem Montanismus mit seiner Begeisterung für das Martyrium und seiner Feindschaft gegen die kirchliche Hierarchie suchte man den grossen todesmutigen Märtyrerbischof Ignatius entgegenzuhalten, dem auf seinem letzten Gange noch das Wichtigste ist, die Gemeinden zur Einheit, zum Gehorsam gegen den Episkopat, die Presbyter und Diakonen aufzufordern.

Wir stehen damit am Ende unserer Beweisführung. Dass die von uns vorgeschlagene Lösung der ignatianischen Frage Befremden erregen wird, verhehlen wir uns nicht im geringsten. Ob dieses Befremden gerechtfertigt ist, ist eine andere Frage. Wenn Lüdemann [1]) es stupend findet, dass der Verfasser der christlichen, immer noch in einem gewissen halbkanonischen Ansehen stehenden Ignatiana später Kyniker geworden sein und sich selbst verbrannt haben soll, so wird er jenem Befremden den richtigen Ausdruck gegeben haben. Allein dass ein angesehener Christ zum Kynismus übertrat und auf selbsterrichtetem Feuerstoss endete, das haben wir in der Geschichte des Peregrinus vor uns. Das Stupende ist eine geschichtliche Thatsache, während die Frage, die wir in Betreff der 6 kleinasiatischen Ignatiana stellen, durchaus nichts Stupendes hat. Denn diese Frage lautet einfach so: Kann Peregrinus in seiner christlichen Periode jene Briefe geschrieben haben? Nach Lucian hat Peregrin in seiner christlichen Zeit gelehrt und geschrieben und was er lehrte und schrieb, hatte gewiss christlichen Charakter und war seinem Ansehen als christlichen Lehrers entsprechend. Warum soll er also in seiner christlichen Zeit an und für sich nicht jene Briefe geschrieben haben können? Ob man thatsächlich Grund hat, die Frage zu bejahen, hängt einfach ab von den Beziehungen, die sich zwischen der Lebensgeschichte des Peregrinus und derjenigen des Verfassers der 6 kleinasiatischen Ignatiana nachweisen lassen. Diese Beziehungen sind unserer Ansicht nach vorhanden und zwar in

1) Theol. Jahresbericht VII, S. 125.

dem Grad, dass die Abfassung jener Briefe durch den einst christlichen Peregrinus alle Wahrscheinlichkeit gewinnt, während auf der andern Seite die sonst kaum verständliche Thatsache sich erklärt, dass den Briefen später ein anderer Name, derjenige des antiochenischen Ignatius, vorgesetzt und der Römerbrief beigefügt worden ist. Unsere Ansicht ist eine Hypothese, aber, wie wir glauben möchten, eine solche, die, was die Begründung angeht, es mit jeder andern aufnehmen kann.

---

6. Anhang: Lucians Traktat „de morte Peregrini" und der Smyrnäerbrief über den Tod des Polykarp.

Wenn wir in der vorstehenden Darlegung die direkte Bezugnahme Lucians auf die ignatianischen Briefe in Abrede gestellt haben, so wird man uns vielleicht von dieser oder jener Seite entgegenhalten, dass Lucian doch auch auf den Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium Polykarps in seinem Traktat »de morte Peregrini« direkt Bezug genommen habe. Egli [1]) hat dieser Annahme eine besondere Abhandlung gewidmet und Lightfoot [2]) ist, wenn er auch schwankend sich äussert, doch nicht völlig abgeneigt, ihr zuzustimmen.

Die Berührungen, die hier in Betracht kommen, sind folgende:

Sagt Peregrin bei Lucian (c. 33), er wolle einem goldenen Leben einen goldenen Schlussteil aufsetzen, denn da er nach Herakles Art gelebt, gebühre es sich, dass er nach Herakles Art sterbe und in den Aether übergehe, so sagt nach dem Smyrnäerbrief Polykarp: Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm und nichts hat er mir zu Leide gethan und wie kann ich meinen König lästern, der mich erlöst hat (c. 9).

Lässt Lucian (c. 33) dem Peregrin durch die Zuschauer zugerufen werden: Führe deinen Entschluss aus (τέλει τὰ δεδογμένα) und schildert er dann die Angst, die Peregrin überfällt, wie er erbleicht, obwohl er schon vorher eine Leichenfarbe hatte,

---

1) Lucian und Polykarp, Ztschr. f. wiss. Theol. 1883, S. 166 ff.
2) Ignatius I, p. 606 und 607.

und zu zittern beginnt, so lassen umgekehrt die Smyrnäer den Polykarp dem Prokonsul zurufen: Lass kommen, was du willst, und schildern, wie Polykarps Herz voll Mut und Freude und sein Antlitz voll Anmut wurde (c. 11. 12). Bevor Peregrin in das Feuer springt, lässt Lucian (c. 36) ihn den Ranzen ablegen (ἀποθέμενος) und den Mantel und die Herakleskeule und dastehen in einem recht schmutzigen Linnen (ὀθόνη). Auch Polykarp (c. 13) legt die Kleider ab (ἀποθέμενος) und wird nachher (c. 15) von der Flamme wie von einem Segel (ὀθόνη πλοίου) umgeben.

Peregrin schaut nach Mittag und betet (c. 36): Mütterliche Geister und väterliche, nehmt mich gnädig auf! Polykarp schaut zum Himmel auf und betet um Aufnahme unter die Blutzeugen (c. 14).

Dem ἀνῆψαν τὸ πῦρ μέγιστον ἅτε ἀπὸ δᾳδων καὶ φρυγάνων bei Lucian (c. 36) lässt sich das ξύλα καὶ φρύγανα und ἐξῆψαν τὸ πῦρ aus dem Smyrnäerbrief (c. 13 und 15) gegenüberstellen.

Wenn Peregrin (c. 36) Weihrauch verlangt und auf das Feuer wirft, um seinem Feuertod den Charakter des Opfers zu geben, so wird Polykarp ausdrücklich als Gott wohlgefälliges Opfer charakterisiert und dem verbrennenden Polykarp ein solcher Wohlgeruch zugeschrieben, wie wenn Weihrauch oder sonst eine kostbare Spezerei ihren Duft verbreitete (c. 15).

Um Peregrin und Polykarp schlägt die Flamme hoch auf (Luc. c. 36: φλογὸς πολλῆς ἠρμένης; Mart. Pol. 15: μεγάλης δὲ ἐκλαμψάσης φλογός), beide werden von ihr eingehüllt (Luc. c. 36: περιεσχέθη; Mart. Pol. 15: κύκλῳ περιετείχισε).

Am Scheiterhaufen Peregrins spottet Lucian (c. 37) den Kynikern gegenüber: Es ist wahrlich kein lieblicher Anblick, ein gebratenes altes Männchen (ὠπτημένον γερόντιον) zu beschauen und den üblen Fettdunst einzuatmen, der Smyrnäerbrief (c. 15) sagt, Polykarp habe im Feuer gestanden nicht wie bratendes Fleisch, sondern wie Brot, das gebacken wird (ἄρτος ὠπτώμενος), worauf die bereits oben angeführte Stelle von dem Wohlgeruch folgt, der von Polykarp ausströmte.

Wenn ferner Lucian den zur Verbrennung Peregrins zu spät Kommenden aus eigener Erfindung die Geschichte aufbindet, die nachher sofort von einem andern als mit eigenen Augen ge-

sehene Thatsache kolportiert wird, dass nämlich mitten aus der Flamme sich ein Geier zum Himmel aufgeschwungen habe (c. 39. 40), so lässt der Smyrnäerbrief (c. 16) bei Polykarp auf den Dolchstoss des Confektors nicht bloss Blut, sondern auch eine Taube hervorschiessen [1]).

Verwandt mit dieser letzteren Parallele ist eine andere. Zur Veranschaulichung der Mythenbildung erzählt Lucian (c. 40) weiter, dass man gleich nach der Verbrennung des Peregrinus diesen bereits in der siebentönigen Halle in Olympia in weissem Gewand mit Oelzweigen bekränzt gesehen haben wolle. Demgegenüber stellt der Smyrnäerbrief (c. 17) den Polykarp dar als mit dem Kranz der Unvergänglichkeit bekränzt.

Man kann dazu noch die folgenden Parallelen fügen. Wenn Lucian (c. 39) von solchen spricht, denen schon daran viel gelegen war, die blosse Stätte der That zu sehen und noch ein Ueberbleibsel des Feuers anzutreffen, so wird auch im Smyrnäerbrief (c. 17) den Christen ein starkes Verlangen nach Reliquien zugeschrieben und ein Bedauern darüber, dass sie dieselben nicht haben bekommen können. Und endlich wenn Lucian (c. 27. 28) von Peregrinus sagt: »Offenbar ist er schon nach Altären lüstern und hofft auf goldene Bildsäulen« und ferner: »Seine verfluchten Schüler hier werden aber wohl ein Orakel nebst Allerheiligstem bei dem Scheiterhaufen ins Werk richten .... Ich beteure, dass auch noch Priester für ihn ernannt werden mit Geisseln, Brenneisen oder ähnlichem Gaukelwesen oder auch zu seinen Ehren nächtliche Weihen mit Fackelträgeramt bei dem Scheiterhaufen eingeführt werden«, so lässt der Smyrnäerbrief (c. 17) den Prokonsul ersucht werden, den Christen den Leichnam Polykarps nicht zur Bestattung herauszugeben, damit sie nicht vom Gekreuzigten ablassen und diesen anzubeten anfangen.

1) Im Text des Eusebius fehlen die Worte *περιστερὰ καὶ* wie vorher die andern: *ὡς ἄρτος ὀπτώμενος ἦ*. In dem zuerst genannten Fall ist auch Lightfoot zweifelhaft, ob sie ursprünglich sind. Allein die gelehrte Anmerkung, die Lightfoot (Ign. III, p. 390 sqq.) dieser Frage widmet, ist nur geeignet, den Leser von der Ursprünglichkeit jener Worte zu überzeugen. Wir sind in diesem Fall einer Meinung mit Harnack (The Expositor, Dec. 1885, p. 410). Eusebius hat die Worte ausgelassen, weil er daran Anstoss nahm.

Man kann dazu noch eine andere Stelle des Martyriums (c. 18) vergleichen, wo es heisst: Auf diese Weise haben wir nachher seine Gebeine bekommen, die uns wertvoller sind als kostbare Steine und schätzbarer als Gold und haben sie an einem angemessenen Ort beigesetzt. Der Herr wird uns verleihen, dass wir uns dort (am Grab) nach Möglichkeit in Jubel und Freude versammeln, den Geburtstag seines Martyriums zu begehen.

Wenn es gilt, die Bedeutung dieser Berührungen festzustellen, so müssen wir in erster Linie mit Lightfoot anerkennen: »Where two men — both religious leaders — are burnt alive on funeral pyres, the incidents must be the same to some extent, and the language describing those incidents will be similar«. So hat es jedenfalls nichts Verwunderliches, wenn die beiden Berichte bei den Angaben über die Zusammensetzung der beiden Scheiterhaufen und über das Anzünden derselben sich berühren. Das ist der Natur der Sache nach fast notwendig. Ebenso ist es natürlich, dass in beiden Fällen die Gegner eine Verehrung des Märtyrers von seiten seiner Anhänger fürchten und dem nicht günstig sind und dass auf der anderen Seite die Verehrer nach Reliquien verlangen. Aber von der Gleichartigkeit beider Fälle aus lassen sich nicht alle der obengenannten Berührungen erklären. Die Reihe der Parallelen ist so lang, dass es schon an und für sich mehr als auffallend wäre, wenn sie alle ganz von selbst sich darbieten würden. Dazu kommt, dass wir in mehreren Fällen es mit Parallelen zu thun haben, wo auf der einen Seite das Gesuchte, Absichtliche deutlich zu Tage tritt. Da drängt sich die Annahme, dass der eine Teil auf den andern Bezug genommen habe, unabweisbar auf. Wenn Lucian erzählt, dass Peregrin, nachdem er den Mantel und die Keule abgelegt, dagestanden habe in einem recht schmutzigen Linnen (ὀθόνη) und dass er, nachdem er ins Feuer gesprungen, nicht mehr gesehen worden sei, da die auflodernde mächtige Flamme ihn eingehüllt habe, so haben wir es hier wohl mit einem die einfachen Thatsachen konstatierenden Bericht zu thun. Dagegen haben wir offenbar das absichtliche verherrlichende Gegenstück zu dieser Beschreibung, wenn der Smyrnäerbrief die mächtig emporschlagende

Flamme wie ein vom Wind geschwelltes Segel (ὀθόνη) den Leib des Polykarp umgeben lässt gleich einer Mauer. Ganz dieselbe gegensätzliche idealisierende Tendenz nehmen wir auf seiten des Smyrnäerbriefs wahr, wenn dieser gegenüber Lucians Spott über das gebratene alte Männchen und seinen übeln Fettdunst, den Polykarp vergleicht nicht mit Fleisch, das gebraten, sondern mit Brot, das gebacken wird, und überdies dem verbrennenden Märtyrer grossen Wohlgeruch zuschreibt und von selbst wie Weihrauch duften lässt, während Lucian von Peregrin erzählt, dass er Weihrauch ins Feuer geworfen habe. Ebenso stellt sich uns das Verhältnis der beiden Berichte dar, wenn Lucian in reiner Spottlust, wie er selbst erklärt, aus eigener Erfindung den zu spät Kommenden weiss macht, dass aus der Flamme von Peregrins Scheiterhaufen ein Geier sich zum Himmel aufgeschwungen habe, der Smyrnäerbrief dagegen in allem Ernst aus dem durchbohrten Polykarp eine Taube hervorschiessen lässt. Auf diese Weise finden auch die übrigen Parallelen leicht ihre Erklärung. Ja im Smyrnäerbrief scheint uns die gegensätzliche Bezugnahme auf den Feuertod Peregrins geradezu ausgesprochen zu sein, wenn der Erzählung, dass durch die aus Polykarp hervorquellende Menge Bluts das Feuer erloschen sei, beigefügt wird, alles Volk habe sich verwundert gefragt, ob denn ein so bedeutender Unterschied zwischen den Ungläubigen und Auserwählten bestehe (c. 16).

Wir achten es also wie Egli und Lightfoot für sehr wahrscheinlich, dass zwischen dem Bericht Lucians über den Feuertod des Peregrinus und dem Brief der Smyrnäer über das Martyrium des Polykarp in der That eine Beziehung besteht, aber wir meinen gegen Egli und Lightfoot dieselbe nicht aus der Abhängigkeit des Lucian erklären zu sollen, sondern daraus, dass im Smyrnäerbrief auf Lucians Bericht über den Feuertod des Peregrinus Bezug genommen ist. Die umgekehrte Ansicht ist schon an sich schwer verständlich, da nicht einzusehen ist, was Lucian mit solch' einer Bezugnahme auf das Martyrium Polykarps sollte bezweckt haben. Die Erzählung Lucians ist die einfache und natürliche eines Augenzeugen, der seinen Spott einmischt, während im Smyrnäerbrief eine begreifliche Tendenz sich zeigt, das wahre Feuermartyrium des kleinasiatischen Poly-

karp gegenüber dem falschen Feuermartyrium des einst christlichen, später kynischen und im kleinasiatischen Parium fast göttlich verehrten Peregrinus ins rechte Licht zu setzen. Zu diesem Zweck bot aber gerade die lucianische Beschreibung des Feuertodes von Peregrinus die erwünschte Folie.

Man könnte nun allerdings unserer Annahme entgegenhalten, dass Polykarp 10 Jahre vor Peregrinus den Feuertod gestorben sei und dass der Smyrnäerbrief unmittelbar nach dem Tod Polykarps geschrieben sein müsse. Allein der Smyrnäerbrief kann, wie er vor uns liegt, schon um der vielen merkwürdigen Wunder, von denen er zu erzählen weiss, nicht direkt nach Polykarps Martyrium verfasst sein. Schon aus dem angegebenen Grund muss man annehmen, dass zwischen dem Tod Polykarps und der Abfassung unseres Briefs einige Zeit in der Mitte liegt, wenn man auch dieselbe nicht allzulang sich zu denken braucht. Ueberdies legt sich die Frage nahe, ob der Smyrnäerbrief überhaupt aus einem Gusse ist. In c. 20 charakterisieren die Smyrnäer selbst ihre Darstellung im Unterschied von der von der Gemeinde zu Philomelium gewünschten ausführlichen Beschreibung als einen nur die Hauptsache enthaltenden Bericht. Dies letztere scheint nun auf den Smyrnäerbrief, wie er vorliegt, kaum zuzutreffen. Die Martyriumsgeschichte des Polykarp ist hier so eingehend wie möglich beschrieben. Ruft schon dies einen Verdacht in der bezeichneten Richtung hervor, so möchte ich zur Bestätigung desselben in erster Linie auf folgenden Punkt weisen. In c. 6 heisst es, dass, nachdem der eine der beiden ergriffenen Sklaven den Polykarp verraten hatte, dieser nicht länger verborgen habe bleiben können und dass der Irenarch Herodes sich beeilt habe, den Polykarp nach dem Stadium zu bringen, damit er da sein Los vollende, die Verräter aber die Strafe des Judas treffe. Damit, kann man sagen, sind wir bereits bis zur Einführung des Polykarp in das Stadium und dem, was sich da vollziehen sollte, gekommen. Es können also ursprünglich auf c. 6 nicht die cc. 7 und 8 gefolgt sein. Dieselben enthalten eine nachträgliche ausführlichere Schilderung dessen, was in c. 6 ursprünglich nur in kurzen Zügen mitgeteilt war.

Doch wenn auch die hier von c. 6 aus gemachte Folgerung

nicht richtig sein sollte, fehlt es nich
deutlich zeigen, dass unser Bericht ü
wir meinen, instruktives Beispiel hie
von c. 9. Die drei ersten Sätze d
κάρπῳ — συνείληπται sind offen
Stücke nachträglich eingesch
bereits gesagt, dass in der
dass nicht einmal jemand
folgt nun in den beiden
des Wunders, dass nä
ähnlichen Umständen
Betreten der Rennb
haft. Darauf wir
aufgenommen, in
Und zwar wird
gehört hatte,

In dem
von ὅμο
unmitte
warte
reits
Gl
sic
n

GTU Library
3 2400 00673 7435

karp gegenüber dem fals
lichen, später kynischen
göttlich verehrten Peregri
diesem Zweck bot aber gera
Feuertodes von Peregrinus die

Man könnte nun allerdings
halten, dass Polykarp 10 Jahre
gestorben sei und dass der Smyrnäe
Tod Polykarps geschrieben sein müss
brief kann, wie er vor uns liegt, scho
würdigen Wunder, von denen er zu erzähl
nach Polykarps Martyrium verfasst sein. S
gebenen Grund muss man annehmen, dass
Polykarps und der Abfassung unseres Brief
der Mitte liegt, wenn man auch dieselbe nicht a
denken braucht. Ueberdies legt sich die Frage
Smyrnäerbrief überhaupt aus einem Gusse ist. In
rakterisieren die Smyrnäer selbst ihre Darstellung im
schied von der von der Gemeinde zu Philomelium gewü
ausführlichen Beschreibung als einen nur die Hauptsache
haltenden Bericht. Dies letztere scheint nun auf den Smyrn
brief, wie er vorliegt, kaum zuzutreffen. Die Martyriums
schichte des Polykarp ist hier so eingehend wie möglich b
schrieben. Ruft schon dies einen Verdacht in der bezeichnete
Richtung hervor, so möchte ich zur Bestätigung desselben in
erster Linie auf folgenden Punkt weisen. In c. 6 heisst es,
dass, nachdem der eine der beiden ergriffenen Sklaven den Poly-
karp verraten hatte, dieser nicht länger verborgen habe bleiben
können und dass der Irenarch Herodes sich beeilt habe, den
Polykarp nach dem Stadium zu bringen, damit er da sein Los
vollende, die Verräter aber die Strafe des Judas treffe. Damit,
kann man sagen, sind wir bereits bis zur Einführung des Poly-
karp in das Stadium und dem, was sich da vollziehen sollte,
gekommen. Es können also ursprünglich auf c. 6 nicht die
cc. 7 und 8 gefolgt sein. Dieselben enthalten eine nachträg-
liche ausführlichere Schilderung dessen, was in c. 6 ursprüng-
lich nur in kurzen Zügen mitgeteilt war.

Doch wenn auch die hier von c. 6 aus gemachte Folgerung

GTU Library
3 2400 00673 7435

Völter, D., Prof. in Amsterdam. Die Offenbarung Johannis keine ursprünglich jüdische Apokalypse. Eine Streitschrift gegen die Herren Harnack & Vischer. Tüb. 1886. M. 1. —

—, Die Komposition der Paulinischen Hauptbriefe. I. Der Römer- und Galaterbrief. Tüb. 1890. M. 3. 20

Anecdota Brentiana. Ungedr. Briefe u. Bedenken v. Joh. Brenz. Gesamm. u. hrsg. v. Dr. Th. Pressel. Tüb. 1868. (früherer Ldpr. M. 12). ermässg. Preis M. 4. —

Kaechele, J., Schriftgemässe Predigtentwürfe über freie Texte. Tüb. 1881. M. 4. —

—, Schriftgemässe Casual-Predigtentwürfe nebst einem Anhang von Entwürfen für die kirchlichen Festzeiten. Tüb. 1887. M. 4. —

Kapff-Sauberschwarz, Handbuch für die gesamte Amtsführung der evang. Geistlichen Württembergs. 4. umgearbeit. Aufl. Tüb. 1891. M. 8. —

Kautzsch, Prof. Dr., Predigt am Lutherfest 11. Nov. 1883 gehalten in der Stiftskirche zu Tübingen. Tüb. 1883. —. 20

—, Wie soll sich ein Christ zu den Nöten Leibes und der Seele stellen? Predigt am VII. Trinit. in der Stiftskirche zu Tübingen gehalten. Tüb. 1885. —. 20

Klunzinger, Dr. **K.**, Urkundliche Geschichte der vormaligen Cisterzienser-Abtei Maulbronn. Stuttgart 1854. Herabgesetzter Preis. M. 1. —

Landerer, M. A., Zur Dogmatik. Zwei akademische Reden. Als Ergänzung ist beigegeben: Landerer, Gedächtnissrede auf Ferd. Chr. Baur. Tübingen 1879. M. 1.20

Moallakât. Die sieben Preisgedichte der Araber übertragen von P. Wolff. Rottweil 1857. Herabgesetzter Preis. M. 1. —

Oehler, G. Fr., Gesammelte Seminar-Reden. Tübingen 1872. M. 1. — Knapp, Gustav Fr. Oehler, ein Lebensbild. Tüb. 1876. M. 3. —

Renner, C. E., Der Prophet Jesajas ausgelegt mit Berücksichtigung der Württ. Summarien für Kirche, Schule und Haus. Stuttgart 1865. M. 2. 10

Vorträge, drei, am Lutherfest 10. u. 11. Nov. 1883 zu Tübingen gehalten von Prof. Dr. **Weiss**, Prof. Dr. **Kautzsch**, Repetent **Kirn**. Tüb. 1883. —. 60

Zimmermann, K., Reformationspredigten und Predigten verwandten Inhalts. Nebst Anhang: Die bei Festen des G.A.V. gehaltenen Predigten. Kassel 1858. Herabges. Preis M. 2. 80